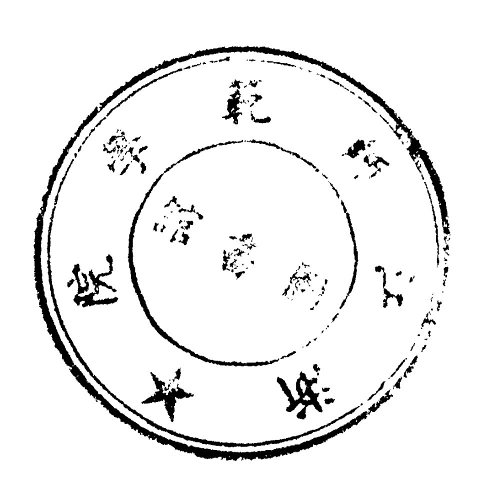
先秦諸子批判

杜守素著

作家書屋刊行

先秦諸子批判

杜守素著



作家書屋刊行

先秦諸子批判

一九五〇年四月再版

著作者　杜守素
發行人　姚蓬子
發行所　作家書屋　上海中正中路六一〇號
分發行所　聯營書店　北京・廣州・漢口

基價　八元八角

目次

論公孫龍子

——公孫龍的哲學和邏輯

一

「漢書」藝文志著錄「公孫龍子十四篇」，原注云：『趙人。』（註一）顏師古說：『即爲堅白之辯者。』「史記」孟荀列傳謂『趙亦有公孫爲堅白異同之辯。』又於平原君傳中記『虞卿欲以信陵君之存邯鄲爲平原君請封』，『公孫龍聞之，駕夜見平原君』，勸其『勿聽』；和『平原君厚待公孫龍，公孫龍善爲堅白之辯，及鄒衍過趙，言至道，乃絀公孫龍』之事。集解引劉向「別錄」，具述鄒衍見龍及其徒綦母子之屬和對他的批評。都和現存公孫龍子「跡府篇」所謂『公孫龍，平原君之客也』者相符。看來公孫龍爲平

原君門客，大概是事實。胡適卽據此及「呂氏春秋」所載公孫龍說燕昭王事，推定龍生於西曆紀元前三二五年和三一五年之間，死於前二五〇年左右。王琯說：『與公孫龍同時大師，有孟軻、惠施、莊周、鄒衍、荀卿諸子。孟惠年代稍前，荀卿較後，莊鄒則前後略等，』都頗可靠。

公孫龍子這部書，現存六篇，八篇已佚。淸姚際恆「古今僞書考」以爲：『漢志所載，而隋志無之，其爲後人僞作無疑。』「四庫全書總目提要」認爲已佚八篇亡於宋時。但王琯却反對姚說，他的公孫龍子懸解敍錄云：

『其(指姚——作者)言似是而實非，最當審辯。按漢志公孫龍子十四篇，今存六篇。「楊子法言」稱龍詭辭數萬；似當時完本，爲字甚富。「三國志鄧艾傳」注引荀綽冀州記謂爰俞辯於論義，採公孫龍之辭，以談微理。晉張湛列子注，亦引原書白馬論，稱此論現存云云。劉孝標廣絕交論曰，縱碧雞之雄辯；碧雞一義，卽出本書。可見魏梁之間，原著猶存。隋書經籍志，無公孫龍子書名，但載守白論一卷。據汪馥炎君堅白盈離辨(見「東方雜誌」)謂公孫龍子，原名守白論；至唐人作注，始改今名。不知隋志

之守白論，是否卽汪君所指者。若爲公孫原著，是隋志固有其書，當時幷未散佚也。」(註二)

但王氏對此仍有疑問：(一)隋志守白論不著作者姓名；(二)公孫龍原本名家，隋志守白論列在道家；(三)漢唐諸志及鄭樵所錄統爲公孫龍子，幷無守白論一名。關於這些疑問，欒調甫的「名家篇籍考」解釋得很明白。他說：

「公孫龍子之名守白論，本書跡府篇云：「疾名實之散亂，因資財(註三)之所長，爲守白之論，假物取譬，以守白辯。」此其命名之由者一也。隋志雖錄於道家，然確知其不爲道家者，因老子云：「知其白，守其黑，爲天下式。」道家旨在守黑，而論名守白；顯非道家之言，二也。唐成玄英莊子疏云：「公孫龍著守白之論，見行於世。」又云：「堅白公孫龍守白論也。」此唐人猶有稱公孫龍子爲守白論，三也。復合隋唐兩志考之，隋志道家有守白之論，而名家無公孫龍子；唐志名家有公孫龍子，而道家無守白論。是知其本爲一書，著錄家有出入互異，四也。至隋志著錄在道家，乃由魏晉以來，學者好治老莊書，而因莊列有記公孫龍堅白白馬之辯，故亦摭拾其辭

以談微理：此風已自晉人爰俞闕之；而後來唐之張游朝著冲虛白馬非馬證，新唐志列入道家；宋之陳元景錄白馬指物二論，以入其所著「南華餘錄」，亦在道藏；然則隋志之錄守白於道家，又何足疑？五也。』（註四）

孫碌讀王獻唐「公孫龍子懸解」，一方面補充守白論列入道家的理由，另一方面又證明現存六篇並非僞作，幷據「隋志守白論已是一卷」，認爲『兩唐著錄之公孫龍子或作三卷者，乃其分卷之異』，以證八篇之亡，「必不在宋世」。（註五）

關於現存六篇之非僞作，還可從「史記集解」所引劉向「別錄」鄒衍批評公孫龍之言，得到證明。現在把它抄在下面：

『齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒綦母子之屬，論白馬非馬之辯，以問鄒子。鄒子曰：「不可。彼天下之辯，有五勝三至，而辭正爲上。（註六）辯者，別殊類使不相害，序異端使不相亂，抒意通指，明其所謂，使人與知焉，不務相迷也。故勝者不失其所守，不勝者得其所求；若是，故辯可爲也。及至煩文以相假，（註七）飾辭以相惇，巧譬以相移，引人聲使不得及其意；如此，害大道。夫繳紛爭言而競後息，

不能，無害爲君子」。坐皆稱善。』

鄒衍這段批評，是站在儒家名學的立場去批評公孫龍的。「及至煩文以相假」以下，好像是指着現存六篇之書說的。指物論有似「煩文以相假」；白馬論有似「飾辭以相悖」；通變論「黃、馬、碧、雞」之辭，有似「巧譬以相移」：細讀兩家之文，可知鄒衍之言，確有所指，並非泛泛地斥責一般辯者通病的說話。劉向是見到公孫龍子完本的，他於別錄記這故事，必非無據；而現存六篇又這樣地有似鄒衍批評的對象，可見這書不是後人的僞作。

而且，自漢以後，名學衰歇：晉魯勝說：『自鄧析至秦時名家者，世有篇籍，率頗難知，後學莫復傳習；於今五百餘歲，遂亡絕。墨辯有上下經，經各有說，凡四篇；與其書衆篇連第故獨存。』（註八）魯勝雖爲墨經作注，復也不傳。碧雞白馬之詞，僅供文人的藻飾。公孫龍子唐宋舊注，也只存謝希深一家。而宋濂「諸子辨」關於公孫龍子且說：

『予嘗取而讀之，白馬非馬之喻，堅白同異之言，終不可解。復屢閱之，見其如

捕龍蛇，奮迅騰驀，益不可措手，甚哉其辯也！……苟欲名實之正，亟火之』。自己讀了不懂，恨不得趕快把人家的書燒掉，這是什麽話！從這，也可見公孫龍子是後人「僞不來」的。至於這部書在先秦名學的發展上形成了它的重要的一環，在思想和文字上反映了戰國當時的社會；都是不容易作僞的，留待後面再說吧。

註一：「呂氏春秋」應言篇記『公孫龍說燕昭王以偃兵』，高注『龍，魏人也』；不知何所據。但史記、漢書、別錄及僞列子，都作「趙人」，當無可疑。

註二：見公孫龍子懸解敍錄。

註三：道藏本作「資材」。

註四：見所著「名家篇籍考」。

註五：舊唐書載公孫龍子三卷，幷賈大隱陳嗣古注各一卷。賈爲武后時人，本書旣經釋注，當爲此書存在之證；但都是一卷，則當時已不完全和分卷不同，可知。楊倞注荀子，其正名篇亦引堅白論證之。汪容甫定楊爲武宗時人。

註六：『而辭正爲上』，「上」字原作「下」。郭沫若先生謂「下」當作「上」。古文上下兩字，以上畫較下畫短或長爲別，甚易譌。玆據正。

註七：假，蠱也。詩「思齊篇」：『烈假不瑕』。鄭讀「烈假」爲「厲蠱」，是其證。蠱即上文『不務相

迷也』「迷」字之義。

註八：見「晉書隱逸傳」魯勝墨辯注原敍。

二

現在公孫龍子六篇，卽跡府，白馬論，指物論，通變論，堅白論和名實論。除跡府篇（註九）記公孫龍與孔穿相論難的事跡外，其餘五篇都是公孫龍的學說。其中有無後人竄入的語句，現在雖難確知；但就思想上看，大體是一貫的。他的著書的目的，在於「正名實」以「化天下」。跡府篇說得很明白：

『公孫龍……疾名實之散亂，因資材之所長，爲守白之論，假物取譬，以守白辯。……欲推是辯，以正名實而化天下焉。』

公孫龍的名學方法，大抵着重分析和綜合。因爲分析方面較爲顯著，所以晚周秦漢學者都注意到這一點。例如「荀子禮論」云：『堅白同異之察，入焉而溺。』（註十）「淮南子齊俗訓」云：『公孫龍析辨抗辭，別異同，離堅白。』王充「論衡按書篇」也云：『公

孫龍著堅白之論，析言剖辭，務曲折之言。」這種方法，在堅白論中表現得最鮮明。因爲堅白論可說是他的思想的基礎，所以，我們的研究從這篇開始最爲方便。

在堅白論，公孫龍設爲主客對辯以伸己說，——即離堅白的學說。他是主張堅和白是相離的，所以，以客爲「盈堅白」論者的代表。中國古代論堅白者，本有盈離二派：依現存文獻，離派有公孫龍，盈派則有「墨經作者」。這不僅有「墨經」可證，還有公孫龍子的堅白論可證。在堅白論中，凡是作爲客的意見而表現的，都持盈論。而且，不但持論和墨經相同，甚至連文句也有和它一樣的。現在依堅白論文句的順序，作一對照表如左：

堅白論

堅、白、石，不相外；藏。（客）

其堅也，其白也，而石必得以相盈。（客）

石之白，石之堅，見與不見，二與三，若廣修而相盈也。（客）

「【於】石，一也；堅、白，二也，而在於石。故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。」……（主，引句）（註十一）

堅白域於石。

且猶白以目，以火見，而火不見，」……（主，引句）（註十二）

墨經

堅、白，不相外也。（經上）

堅得白，必相盈也。（經說下）堅白之攖相盡。（經說上）

不可偏去而二，說在見與不見俱，一與二，廣與修。（經下）

【於】：石，一也；堅、白，二也，而在石。故有知焉，有不知焉，可。（經說下）

苟是石也白，敗（破）是石也，盡與白同。（大取）

知以目見，而目以火見，而火不見，惟以五路知。……（經說下）

在右表中，關於引句二則，應加的說明，留在後面來說，以免重複。自魯勝墨辯注原敍說過：『墨子著書，作辯經以立名本；惠施公孫龍祖述其學，以正刑（形）名顯於世』（註十三）以來，有人便把公孫龍看做「別墨」。從上表看來，這種看法，無疑是謬誤的。

公孫龍可能和墨經這部分作者同時，討論過關於堅白的問題，而盈離對立，後來著書遂各把自家的學說寫定了，成功了今天的樣子。他們的派別不同，是很顯然的。客的說話，注重於具體的事物卽——「堅白石」這一物；而主的立論，則注重於抽象的概念（共相）——卽堅、白的自身，也卽「未與石物爲堅、白」的堅、白。

他分四層論證堅和白的相離。首先，第一層從感覺的分析開始；由視覺和觸覺的不同，去證明堅和白的相離。

『【客曰：】堅、白、石，三，可乎，【主】曰：不可。曰：二，可乎！曰：可。曰：何哉？曰：無堅得白，其擧也二；無白得堅，其擧也二。曰：得其所白，不可謂無白；得其所堅，不可謂無堅：而之石【也】之於然也，非三也（邪）？曰：視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅者，【得其堅也，】無白也。』（註十四）

客認堅、白、石三者合爲一體，但在觀念上無妨分開來看，故可謂之三。視既得白，「不可謂無白」，拊既得堅，「不可謂無堅」，在這塊石裏就是如此；豈不是三嗎？而

論主則以為祇只「得其所白」，是堅離了，故「無堅」；拊只「得其所堅」，是白離了，故「無白」。無堅時，白和石為二；無白時，堅和石為二。所以，祇能有二，不得有三。

第二層，論主因客說出一個「藏」字，即提出「自藏」之義去和客的藏於石之藏義對立，謂堅白和石也復相離，更進一步地說明堅白之離。客的意思，以為「堅、白、石，不相外」，即是「其堅也，其白也，而石必得以相盈」。所以，「視不得其所堅」，是堅藏了；「拊不得其所白」，是白藏了。客所謂「藏」，因為堅、白、石不相外，當然是指堅白藏於石說，相當於墨經所謂「存」。(註十五)於是，論主立即針對着它說：

『有自藏也，非藏而藏也。』

因用以示別。謝希深解釋得很好：『目能見物而不見堅，則堅藏矣。手能知物而不知於白，則白藏矣。此皆不知所然，自然而藏；故曰「自藏也」。彼皆自藏，非有物藏之。』即自己藏於自己之中，和其他事物不發生聯繫的。

客對於自藏之義，仍未首肯，故論主又申說道：

『得其白，得其堅，見與不見；〔見〕與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。』（註十六）

意思是說，「得其白，得其堅」，就視覺邊說，則是一見，一不見。因爲可見的白與不見的堅，「一一不相盈」，故見與不見相離。因相離，故能自藏；因自藏，故見爲相離。這是一現象的兩方面。故曰：「離也者，藏也」。而且，天下堅的東西白的東西儘多，可見堅和白不一定要「定」於一物，而可「定」於萬物，怎能限於一石呢？故曰：

『物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅，不定者兼，惡乎甚（其）石也？』

（註十七）

這樣看來，堅白不但彼此相離，而且和石也相離的。既和石相離，怎能藏於石而相盈？

這裏應該順便把上表「於石一也」云云的引句，交代一下。它的全文如次：

『【於】石，一也；堅、白，二也；而在於石。故有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉；故知與不知相與離，見與不見相與藏。藏故，孰謂之不離？』

右引文，「有不見焉」以上，爲論主引自盈派言論的文句，以下纔是論主自己的話，所

以，前半中的「故」字，是盈派根據「堅白在於石」的事實，因而斷定石的屬性如堅白者甚多，「故有知焉，有不知焉，可。」經說下沒有「有見焉，有不見焉」文句。這兩句當因論主慣用「知見」字樣分貼堅白、連類而及的。後半第一個「故」字以下，纔是論主利用引文的盈派的結論，以成就自己離堅白的主張所下的斷語。就是說：你們以為堅白在石，所以說「有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉。」殊不知「有知焉，有不知焉；有見焉，有不見焉」，正是堅白相離的結果，所以在感覺上免不了「知與不知相與離，見與不見相與藏」。因為藏的緣故，誰個能說它不離呢？離與藏，是互文見意的。倘不把前半作為引句解釋，則第一，論主在說明了堅白相離也復離石之後，忽然又承認堅白在石；既已承認堅白在石，後半忽又作出「故知與不知相與離……孰謂之不離」的結論：這些都是理不可通的。第二，前面已經說過「見與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。」這裏又說「故知與不知相與離，……孰謂之不離？」作為駁論，並置於客的所謂「循石」云云的後面，固無妨反覆；若作為申說，就嫌重複了。所以，我斷定本段前半是引用句。

第三層，由客口裏說出：『目不能（得）堅，手不能（得）白，』是因爲目和手各有職司，所謂「其異任也，其無以（相）代也」的緣故，卻不妨礙「堅白域於石」的事實。論主因而再進一步說明堅白不但離「石」，也且離「物」。根本說來，石也沒有，物也沒有，以破堅白域於石的說法，而完成堅白獨立自藏的理論。論主云：

『堅未與石爲堅而物兼；未與（物）爲堅而堅必堅；其不堅石物而堅，天下未有若堅，而堅藏。』（註十八）

『白固不能自白，惡能白石物乎？若白者必白，則不白石物而白焉；黃黑與之然。石其無有！惡取堅白石乎？故離也。離也者，因是（寔）。』（註十九）

謝注釋這段前半最好：——『堅者不獨堅於石，而亦堅於萬物。故曰「未與石爲堅而物兼」也。亦不與萬物爲堅，而固當自爲堅。故曰「未與物爲堅而堅必堅」也。天下未有若此獨立之堅而可見，然亦不可謂之爲無堅。故曰「而堅藏」也。』後半意思是說，不但堅如此，白也如此。假使白本來不能自白，怎能使石和物白？若白本來必能自白，那它就也和堅一樣地獨立自藏了。推之黃黑等色，也是如此。當它們自藏而未與石物爲白

的時候，天下未有無色而可見的物，則石也無由自顯示其爲石了。故曰「石其無有」！無石則堅白也無所附麗，還有什麽「堅白石」呢？所以是各各相離的。而且，這都是依乎事實的。故曰「因實」。

最後，第四層，因客論中有「其異任也，其無以代也」的語句，論主爲了預防人們提出「神」來作爲各種感覺的統一者起見，特地說明「神不見」，也「不知」，以達到一切共相各各獨立澈底相離的結論。他說：

『力與知，果不若，因是（寔）。

『且猶「白以目、以火見，而火不是」；則火與目不見，而神見；神不見，而見離。

『堅以手，而手以捶，是捶與手知而不知；而神與不知；神乎？是之謂離焉。

（註二十）

『離也者，天下故獨而正。』

「力與知」，分貼堅白言。「因是」，和上文一樣，也是「因寔」；見註十九。意思是

說，觸覺與視覺不相比而相離，（註二十一）是依乎事實；用以引起下文雖「神」也無可如何。「神」，指「精神」言。（註二十二）這裏應該解釋的，是「且猶白以目以火見，……而見離」這小段中，「白以目，以火見，而火不見」二句為引用盜派的文句，「則火與目不見」以下，纔是論主的話。假如不把它作為引句解釋，則「且猶」的「猶」字便無着落，也埋沒了論主巧妙地運用盜派說話的用心。且據謝注：『人謂目能見物，而目以因火見，是目不能見，由火乃得見也，然火非見白之物。』……云云，「人謂」二字，就表現出宋時謝希深早已把它看做引用句了。

這意思是說，不但堅白的相離，由於事實上觸覺與視覺之相離而不相比；而且像你們所說「白以目見，而目以火見，而火不見」，即火不能見，目也不見；則火與目都不見。或許要說是「神見」吧，而神也不自見，須依『耳目之所能任，百骸之自通，不能使耳見而目聞，足操而手步』（謝希深語）『火目猶且不能為見，安能使神見乎：則神也不能見矣』（謝語）神不見則「見」也離了。故曰「神不見，而見離。」推之拊，則「知」也離，神還能做什麽呢？故曰「神乎？」謝注所謂：『神乎神乎，其無知矣！』最

能達出此意。

到這地步，什麼都離，各各獨立。故曰：『離也者，天下故獨而正。』

關於這點，胡適之的解釋，恰好和原文相反。他說：

『公孫龍子的堅白論……的大旨是說，若沒有心官做一個知覺的總機關，則一切感覺都是散漫不相統屬的；但可有這種感覺和那種感覺，決不能有連絡貫串的知識。所以說「堅白石二」。若沒有心官的作用，我們但可有一種「堅」的感覺，和一種「白」的感覺，決不能有「一個堅白石」的知識。』

又關於「離」字的解釋，他說：

『古來解這段(註二十三)的人都把「離」字說錯了。本書明說「離也者藏也」。離字本有「連屬」的意思，如易象傳說「離麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土」。又如禮記說「離坐離立。毋往參焉」。眼但見白，而不見堅，手可得堅，而不見白。所見與所不見相藏相附麗，始成的「一」個堅白石。這都是心神的作用，始能使人同時「得其堅，得其白」。』（見「中國哲學史大綱」卷上頁二四五、六）

公孫龍怎樣地解釋知識的成立？各種感覺怎樣地統一起來？是不是由於心官即所謂神？這些問題是必須解答的，我想他總不會付諸不問之列。但在現存六篇之中，却找不到答案，或許在亡佚的八篇中說到，也未可知；可惜書闕有間，無可稽考。可是就書論書，胡博士關於「神」和「離」的解釋，確好剛剛解釋到正反對的方面去了，難怪他要把公孫龍看做「墨家的後進」啊！

註九：王琯云：『原文非龍自著，似由後人割裂羣書，薈萃而成。』金受申也云：『此篇係後人輯成。』大抵古書都有這現象，如天下篇是。

註十：康有爲云：『堅白同異則墨及公孫龍。』又荀子修身篇也有：『堅白同異有厚無厚之察』語。賈子道術篇云：『纖微皆審謂之察。』「察」和分析義近。

註十一：經說下「於石」「於」字，是牒經標目的字，通例不連讀下。本論引句，也有「於」字。譚戒甫云：『於字疑衍文，或後人妄擬墨經校增耳。』「後人妄擬墨經校增」之說較可信。末「有見焉，有不見焉」二句，當因論堅白，故連類而及。

註十二：引句當至「而火不見」爲止，「則火與目不見」以下，爲論主的話。蓋論主利用墨家的說法，以證堅白之澈底相離，不管它在墨家另有涵義也。孫詒讓云：『墨子經說下篇云：「智（按智讀爲知）以

目見而目以火見，而火不見。」此當亦作「且猶白以目見，目以火見，而火不見。」今本奪「見目」二字，遂不可通。』按孫說甚是。

註十三：同註八。

註十四：「之石」，謝希深云：『之石猶此石。』之石下的「也」字，疑涉下而衍。「非三也」，俞樾云『「也」讀爲「邪」。』引文最後一句，譚戒甫云：『子彙本、傅（山）本、繹史本均作「拊不得其所白而得其所堅者無白也」。』「得其堅也」四字衍。

註十五：經下云：『於一，有知焉，有不知焉。說在存。』這「存」字，指存於石言，與客之所謂「藏」同義。

註十六：原文「與不見離」，承上文「見與不見」言，應作「見與不見離」，當因上下句兩見字相連，被認爲衍而誤刪。下文「見與不見相與藏」，可證。「一一不相盈」，即指可見的「白」之「一」與不見的「堅」之「一」之不相盈而言，也可證。因之，不得據墨經「一二不相盈」以相校改。

註十七：「惡乎其石也」，「其」原作「甚」，百子全書本，崇文本，均作「其」，應據改。

註十八：按據謝注這樣地斷句，義較長。又據謝注，則「未與爲堅而堅必堅」句「未與」下，當有「物」字，茲校補。

註十九：「因是」即「因寔」，也即「因實」。寔實古通。春秋桓六年，「寔來」，公羊傳云：『寔來者何？猶云是人來也。』穀梁傳云：『寔來者，是來也。』均其證。

註二十：這一小段，假有脫衍，有人要把它訂正爲『堅以手知，手以捶知，而捶不知；則捶與手不知，而神知；神不知，而知離。』殊不知，上段有引句，本段則無，不一定要和上文對稱。由是也可證上文「且猶……」云云，確是引用句。

註二十一：伍非百云：『若，比也。』

註二十二：謝注：『神，謂精神也。』又云：『夫神者生生之主，而心之精爽也。』

註二十三：指堅白論如下的一段：——『視不得其所堅而得其所白者，無堅也。拊不得其所白而得其所堅者，無白也。……得其白，得其堅，見與不見離，（見）不見離，一。二不相盈。故離。離也者，藏也。』「見不見離一」以下，他說是據經說下考正的。

四

明白了公孫龍「離堅白」這一基本見解之後，再去讀他其餘的四篇，就可迎刃而解了。

這一節，把他的指物論和名實論一起來研究吧。在堅白論中，我們看到了公孫龍把「石之白」，「石之堅」等，卽物的屬性抽象了，把它們看做離開人們意識互相分離而獨立自藏的東西。這在指物論中被稱爲「指」，而把石之白石之堅等叫做「物指」。

「指」是看不見摸不着的東西，相當於我們所謂概念（共相）；本來是意識上的。但公孫龍却認爲它有獨立的客觀存在。所以有「物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅」；「其不堅石物而堅，天下未有若堅，而堅藏」；「有自藏也，非藏而藏也」；「火與目不見，而神見；神不見，而見離」等等的說法。理由是：因爲互離，故能自藏；也因自藏，故見互離。故曰：「離也者，藏也。」「藏故，孰謂之不離？」

這種種「指」，在公孫龍看來，固然是互離而自藏的東西；但另一方面，它們又常與物爲「指」，而且兼與物爲「指」。一經與物爲「指」，「指」便成爲「物指」，爲人們所能感覺的東西；因而有「物」。所以說：『物白焉不定其所白，物堅焉不定其所堅，不定者，兼。』在指物論又一般地說：『指者，天下之所兼。』都是說明「指」可能而且要兼「與物爲指」而顯示爲「物指」乃至有「物」的意思。但「指」一經與物爲指」，就和「自藏的指」不同。所以說：『指與物，「非指」也。』(註二十四)「非指」卽是「物指」，也指「物」言。作爲實際的例子，他在白馬論中說：『白馬者，言白定所白也，定所白者，非白也。』堅白論所謂『無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也

二』：就是從感覺上去說明「指」和「物指」之不同的。即所謂「無」的堅白，是自藏的「指」，所謂「得之」的堅白，則爲人們所「知見」（感覺）的「物指」；故「無」並非「眞無」。

公孫龍子中說過許多「物」字，這裏我們必須進一步地研究所謂物者，在公孫龍的理論中，有着怎樣的意義，纔能理解他的哲學和邏輯的全貌，——即表現於現存六篇者的全貌。那末，公孫龍是怎樣地認識了物呢？即他的所謂物的概念，是怎樣性質的？

在名實論的開頭，公孫龍已給我們留下了，關於「物」、「實」、「位」、「正」四個概念的規定；現在就從這裏開始吧。他說：

『天地與其所產者，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實（而）不曠焉，位也。出其所位非位，（而）位其所位焉，正也。』（註二十五）

「天地與其所產者物也」這一規定（定義）裏的所謂「物」，包含着「天地」及「其所產」在內。莊子「則陽篇」云：『天地者，形之大者也。』例以白馬論所謂「馬者所以命形也」的說法，則這個「物」字，是指普通所謂萬物，如馬之類的東西而言，可無疑

義。這和荀子所謂：『萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者大共名也』之「物」，及經說上所謂：『物，達也；有實必得之（是）名也』之「物」，同一意義。

可是，到了第二個規定——『物以物其所物而不曠焉，實也』，其中三個「物」字，就有了不同的涵義。下兩個物字，作爲動詞用，它的涵義是隨着上一個「物」字的涵義而決定。所以，問題在於第一個物字。辛從益解釋這一規定云：『物各有其物體，不可過也；故必有體之爲物者，以物其所物而不過，所謂實也。上物字作體物之物（解）……。』作爲文句的詁釋這是不錯的。但我們所急欲知道的，不是文句的詁釋，而是那所謂「體之爲物者」或「體物之物」，即第一個物字的內容，究竟說的是什麼？「天地與其所產者」之個別的物，是不能成爲這個「物」字的內容的。因爲一切個別的物，其「指」既各有所「定」，故其爲物都已各具定體，一有成形，便不能再作「體物之物」。由公孫龍「白定所白」即「非白也」的理論推之，都不能再去「體」他物而不過的了。換句話說，第二個規定的上一個「物」字，決不能用第一個規定的「物」字來解釋的。

那末，這個物字，指的是什麼呢？對於唯物論或像黑格爾那樣的觀念論，都很簡

單。在前者，它是物質；在後者，它是精神——「絕對精神」。但在公孫龍，它既不可能是物質，因爲他認爲「物指」乃至「物」是「指與物爲指」的結果，而「指」不能成爲感覺對象的。它也不可能是「絕對精神」，因爲他認爲「神不見，而見離」，而且所謂「指」是各種多樣的。依我，根據現存的公孫龍子看來，上述第二個規定那個「物」，當是他的所謂「指」，所以指物論開宗明義就說：

『物莫非指，而指非指。』

其下文又說：

『且指者，天下之所兼。「天下無指」者，物不可謂無指也。（物）不可謂無指者，非有「非指」也。非有「非指」者，物莫非「指」（也）。指，非「非指」也。指與物，「非指」也。』（註二十六）

這意思是說：「指」是兼與物爲指的。和上面引文「不定者，兼」，同一意義。故曰「指者，天下之所兼。」「指」未與物爲指，則「指」自藏，「天下未有若此獨立之指而可見」，故可謂「無指」。（註二十七）及其與物爲指：則「指」已顯現爲「物指」，和

自藏的「指」有別，故也可謂「無指」。然而天下本來有「物」，天下卽有「物指」，而「物指」旣爲「指」的顯現，故「物不可謂無指」。但「物指」畢竟不卽是「指」，故無妨順俗地說「天下無指」。在這一意義上說，所謂「天下無指」，由於天下有「物」，而「物指」應和「指」區別的緣故。故曰：『天下無指者，物不可謂無指也。』「指」旣顯現爲「物指」而又和「物指」有別，故對於「指」自身言，「物指」固可謂之「非指」；然而並不是於「物指」之外另有一種叫做「非指」的東西。故曰：『物不可謂無指者，非有「非指」也。』旣除「物指」外沒有另一種「非指」，則天下的「物」接觸於人們感官者，無非「物指」；而由於「物指」對於感官的關係，因而推知有物由於有「指」，由於「指」兼與物爲指。(註二十八) 故曰：『非有「非指」者，物莫非「指」也。』上面說過『及其與物爲指，則「指」已顯現爲「物指」，和自藏的指有別，』對於「指」自身言，「物指」可謂「非指」。故曰：『指，非「非指」也。指與物，「非指」也。』所以又曰：『物莫非指，而指非指。』「而指非指」句和上一句並列，一肯定，一否定；對照着看，就容易明白。上一句的意思是說，「物」是由指而成的；所以

下一句應當是說，而「指」却不由指而成。因爲「指」是互離而獨立自藏的。所以堅白論的結論說：『離也者，天下故獨而正。』這句話，確是「而指非指」的很好的注脚。

緊接着他又中說道：

『使天下無物指，誰徑謂「非指」？使天下無物，誰徑謂指？（使）天下有指無物指，誰徑謂非「指」？徑謂無物非指？』（註二十九）

右引文有二句「誰徑謂非指」？但第二句和第一句意思不同，是貼切着「而指非指」邊說的；所以緊接着就是「誰徑謂無物非指」？「無物非指」，就是「物莫非指」；連起來看，就非常明白。

從這段引文裏，也明顯地表現了他的理論是由感覺的分析出發的，是由感覺性的「物」「物指」達到非感覺性的抽象的「指」的。所謂「使天下無物指」「使天下無物」，「（使）天下有指無物指」，都是明證。同時也表現了他的離堅白的理論，是出於要從事物的現象進一步去找尋更本質的東西的企圖。這是值得注意的。

現在該回到原來的問題吧。由上所述，可見公孫龍所謂「物以物其所物而不過焉」

的「物」，就是他的所謂「指」。那末，「物」怎樣地「物其所物」呢？卽怎樣地由「指」到「物」呢？這個過程，在本書中找不到明白具體的敍述。而那一點點可藉以推知的文句，看來又好像互相矛盾似的。比方說，在堅白論，他說過：『堅未與石爲堅……未與物爲堅……，其不堅石物……而堅藏。』在白馬論，他說過：『白馬者，白定所白也。』「白定所白」，卽「與馬爲白」；「堅未與石爲堅」，卽表示它可「與石爲堅」。一般地說，就是「指兼與物爲指」。這樣，「指」就顯現爲「物指」，而成爲感官的對象：這是說，「指」藉「物」而顯現爲「物指」，因而有「個別的物」的。在這過程中，要有「物」爲「指的所與」——卽「指的負荷者」。例如白與馬爲白，「馬」卽「白的負荷者」。但在指物論，他又有另一種說法：

『且夫指固自爲「非指」，奚待於物，而乃與爲指？』

這裏所謂「非指」，卽是對於「指」而言的「物指」。這就是說，「指」，本來就直接轉化爲「物指」，無須藉「物」而顯現。換句話說，就是由「指」到「物」的過程，無須「所與的物」以爲「指的負荷者」了。——照字面看來，這二種說法，顯然是矛盾

的。但若依公孫龍的根本觀點，通全書而作條理的解釋，則毋寧說公孫龍的眞意是在於後一說的。

爲什麽呢？堅白論說：『無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。』前者的二，謂白和石；後者的二，指石和堅。白馬論說：『馬者，所以命形也；白者，所以命色也。』「堅白石」和「白馬」，他在看來，可分解爲顏色，形狀，硬度等等「物指」（實卽物的屬性）又離而爲種種獨立自藏的「指」。倘照他的方法分析下去，結局可以把「物」分解爲種種的「物指」，得到互相獨立的種種「指」，而物體便失其存在了。他在堅白論中，所採取的正是這種態度。這是他的基本的態度。他不是這樣說過的嗎？『……若白者必白，則不白石物而白焉；黃黑與之然，石其無有！惡取堅白石乎？』「石其無有」，一般地說，就是「物也無有」！那末，「指」又從那裏得到可「與爲指」之負荷者——「物」呢？故在他的理論體系——假如可說的「體系」的話——中，由「指」到「物」的過程中間，「指的負荷者」，卽「指與物爲指」之「物」，是沒有它的位置的。「指」要轉化爲「物指」，就只有直接轉化的一途。所以，他到 專門討論指物關

係的指物論，就索性宣佈：『指固自爲非指，奚待於物，而乃與爲指』了。這個「固」字，最値得玩味！

「指」既是物的屬性的抽象概念，故「物」有多少的屬性，便有多少的「指」。公孫龍的哲學方法，是從分析感覺開始的，因而屬性反映爲「物指」有多少，他的所謂「指」者，便有多少。故在他，「指」該是多種多樣的。而這許許多多的「指」，當其「自爲非指」時，是像百川赴海般地同時奔流滙集的呢？還是像鑛液結晶般地先成始基然後逐漸增大的呢？關於這，原書也無明白的敍述，不過照上面的推論，在他當是前者。因爲若「先成始基然後逐漸增大」則「始基」便是「物」了，和他所謂「奚待於物，而乃與爲指」的見解就不合了。

復次，在原書中「指」和「物指」的關係，表現得較爲明顯，關於「指」和「物」的關係乃至「物指」和「物」的關係，就很模糊了，幾乎無從窺見他的見解。由他認爲「指」非感覺的對象，感覺只能達到「物指」；以及他對於「指」的自藏的論證所採用的是思辨的方法等等看來，是很容易走到不可知論的見解去的，資料不夠，只好就此帶

住。

× × ×

根據上面研究所得的結論，現在可以進一步去了解他的「實」、「位」、「正」三個概念的眞正的義意，再由這些概念去了解他的「正名實」的見解。

『物以物其所物而不過焉，實也。』所謂「所物」，即「指」所轉化而成的東西，也即「天地與其所產者」的「個別的物」，所以譚戒甫云：『所物者，物各以其形著也。』王琯云：『實必有其界限標準，謂具有某種格程，方爲某物。』可謂「物格」。故所謂「不過」者，就是說「指」轉化爲「物」，而恰如它的「物格」的意思。成爲某物如其物格而「不過」才是某物；「過」了，就變成他物了。他的白馬論主張「白馬非馬」，就是根據他所謂「物以物其所物而不過焉」的「實」。由於公孫龍的所謂「實」，是由他的所謂「指」而來的，而「指」是觀念的東西，因而他的所謂「實」，也不能不是觀念的。「指」轉化爲「物指」，因而有「物」。因此，他的所謂「實」，就只能着眼於「物指」，不去注意事物的本身。故他的所謂「實」，就和墨經所謂「以名舉實」

之「實」，名同而實異；也和常識的見解不同。他之所以和墨經作者立於正反對的立場，同時和一般重視常識的人們立於正相反的立場，並非偶然的。前者不但表現於墨經，也且表現於本書中的客難；後者則表於當時儒法各家對於他的批評。

公孫龍的第三個規定是——『實以實其所實而不曠焉，位也。』名實論下文云：『正其所實者，正其名也。』又云：『夫名，實謂也。』就是說，「名」是用以「謂」實的東西，這樣看來，「所實」就和「名」同一意義了。「實以實其所實而不曠焉」，換句話說，就是「實以實其名而不曠焉」。「不曠」，是沒有欠缺的意思。以實「當」名，而實副其名，沒有欠缺，謂之「不曠」。這就叫做「位」。位從人立，有位置義，引申爲職位義。

如果以「實」當「名」，而實不副名，則實對於名，便是離開了它們應有的位置，就是「非位」；名實都不離開應有的位置，就是名實相符。名實相符，恰當其位，就叫做「正」。故曰：『出其所位非位，而位其所位焉，正也。』

關於「位」和「正」的規定，就抽象的規定本身說，是正確的；但在它們的具體的

適用上，就和「實」的規定一樣，不免要受他關於「物」的見解的影響，就會不正確了。整篇名實論，應作如是觀。有些人把公孫龍看做墨家一派，大抵都由於沒有注意到這一點，而眩惑於他們的抽象的原則的相似或文句的偶同。

公孫龍的「正名實」的基本見解，具見於名實論，是頗值得注意的：第一，他是持有一種正名主義的。所以魯勝說他「以正形名顯於世」。他在名實論說：

『以其所正，正其所不正；（不以其所不正）疑其所正。』（註三十）

這可說是他正名實的原則。就是說，正名的道理，要「以其所正」者爲根據去「正其所不正」，不可以因爲名實有所不正的事實，反去懷「疑其所正」。從這可見他承認世有是非，且是非是有標準的。他不像道家的莊子的懷疑主義一樣，以爲『彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？』因而「不譴是非」，而聽任其「兩行」。在相信有是非這一點上，原則上却和墨家一樣；經說下云：『夫名，以其所明正所不知；不以所不知疑所明，若以尺、度所不知長。』也在這一點上，證明了他不是詭辯派一流人物。詭辯者流，是不相信有是非標準的。「呂氏春秋離謂篇」云：『子產治鄭，

鄧析務難之。與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝，因勝；所欲罪，因罪。』所記如果屬實，像鄧析這種人，纔是道地的詭辯者。

第二，他認爲「正名實」應該以實爲標準。所以說：

『其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。』(註三十一)

所謂「其正」，指的就是正名這件事。伍非百云：『……黃馬，黑馬，堅石，白石，望形可知，察色可覩，雖有巧辯，莫之能易也。……服人之口，滑人之意，端在語言文字之間，其於實也無與。故實不可正，不能正，亦不必正，而正實者惟正其名而已矣。』頗能道出公孫龍所以以「實」爲正名實的標準的理由。這一點，以「實」爲正名實的標準，在原則上龍墨也是一致的。

第三，他也和墨經作者一樣，區別名謂，而用「唯謂」以檢驗名實的正否。「名」者所同，「謂」者所獨。在論爭時，「名」是立敵都承認的，「謂」則立者承認而論敵不承認。論語云：『觚不觚，觚哉？觚哉？』「觚」是有角的形。故有角酒器叫做

「觚」。後來把觚字用泛了，凡酒器可盛二升的，都叫做觚，不問它有角無角。所以孔子說『現在的觚沒有角了，這也是觚嗎？這也是觚嗎？』(用胡適語)「觚」是「名」，是由「有角的形」而成爲「有角的酒器」的名稱。「後來把觚字泛了」，用它去稱呼「凡酒器可盛二升的」時候，在指稱它的人口裏，這「觚」的名，便變成「謂」了。對於作爲名的「觚」，孔子和當時的人都承認，但作爲謂的「觚」，即用去指稱無角的酒器的時候，孔子就不承認而認爲名不正了。名謂區分，由來很古，但成爲名學上的術語，當在戰國時代名辯盛行以後。名須副實，是命名者的事，而「謂」須當實，則爲正名者辯論者的事。謂當其實，則謂行；不當其實，則謂不行。所以說：

『其名正，則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不唯乎此，則此謂不行。』

謝注：『唯，應也，』其名正，則不但實應其名(註三十二)而且人也應之。不然，就不應了。因爲：

『其以當不當也。不當(而)當，亂也。』(註三十三)

又說：

『故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼。此此當乎此，則唯乎此，其謂行此。』

因爲：

『以當而當也。以當而當，正也。』

因此，以彼謂彼，而彼的名止於彼，是對的。以彼的名謂此，則彼且將被謂爲此了；以此的名謂彼，則此也將被謂爲彼了：那就不對。所以說：

『故彼〔故〕彼止於彼，此此止於此：可。彼此而彼且此，此彼而此且彼：不可。』

（註三十四）

第四，因此，他主張實有變動，「所以謂」實的名也應該隨着它而改易。故云：

『夫名，實謂也。知此之非（此）也，知此之不在此也，〔明〕（則）不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。』（註三十五）

伍非百釋這段最好，現在引在下面：『此中「唯謂」之義。夫名以謂實，實變則名與之俱變，非此實而有此名，無此實而猶仍此名，則皆與實不合。昧者執其名以求其實，是

猶鵷鶵已翔於寥廓，而羅者猶視乎藪澤，其爲勞而無獲也必矣。故言名之所謂者有二：一「非」。如白馬之名，不可以謂黑馬；以白馬非黑馬也。……二「不在」。如南之爲名，過越不存；二之爲名，損一不在：是也。』所謂「不在」，當涵有物本身的變動發展的意義在內。可見公孫龍是認爲物有變動的。從他的理論看來，這是題中應有之義。

第五，消極方面，他的正名主義，不和荀子一樣，帶有儒家的倫理的色彩；也不像尹文子一樣，(註三十六)帶有法家的賞罰的意味。所以他雖讚嘆的說：

『至矣哉，古之明王！審其名實，愼其所謂。至矣哉，古之明王！』

可是，除了「審其名實，愼其所謂」之外，絲毫不涉其他作用，可見他的正名實是純站在邏輯的觀點立論的。爲了便於對照比較起見，把荀子和尹文子有關這方面的文章，各摘抄一段於下。荀子正名論云：

『故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則愼率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢爲奇辭以亂正名。故其民愨，愨則易使，易使則功；其民莫敢爲奇辭以亂正名，故

一於道法而謹於循令矣。如是，則其迹長矣。迹長功成，治之極也。是謹於守名約之功也。』

尹文子大道篇上則曰：

『名者，名形者也。形者，應名者也。……故必有名以檢形。……善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名。聖賢仁智，命善者也，頑嚚凶愚，命惡者也。……使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也。……今親賢而疏不肖，賞善而罰惡。賢、不肖、善、惡之名宜在彼，親、疏、賞、罰之稱宜在我。……名宜在彼，分宜在我。我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好羶而惡焦，嗜甘而逆苦：白、黑、商、徵、羶、焦、甘、苦，彼之名也；愛、憎、韻、舍、好、惡、嗜、逆，我之分也。定此名分，則萬事不亂也。』

大道篇下也云：

『仁義禮樂名法刑賞，凡此八者，五帝三王治世之術也。……故……名以正之。……』

一樣稱道先王，荀子尹文子重在「循分」「易使」，「名分」「賞罰」；而公孫龍則重在「審其名實，愼其所謂」：可見他的正名主義和荀尹的有很大的區別。

註二十四：「指與物」的「與」字，即「堅未與石爲堅」的「與」字，也和「自定所白」的「定」字，約略同義。

註二十五：兩「而」字原缺，譚戒甫據上文校補。從之。

註二十六：「物不可謂無指者」句的「物」字，「物莫非指也」句的「也」字，原闕，依上下文審校增。

註二十七：堅白論云：『視不得其所堅而得其所白者，無堅也；拊不得其所白而得其所堅者，無堅也。』「天下無指」的「無指」，和「無堅」「無白」的說法相同，就感覺不到而言，並非眞無。

註二十八：「視不得其堅而得其所白」，「拊不得其得白而得其所堅」，是「物指」對於特定感官的關係，公孫龍即據此而思辨地推到堅白的自藏。他的理論多半是由這種推知達到的。

註二十九：「天下有指無物指」句，依上文校增一「使」字。兩句「誰徑謂非指」，意思不同，加「」符以示區別。

註三十：馬驌繹史本，子彙本「正其所不正」下均有「以其所不正」五字，據謝注「以不正亂於正，則衆疑之」云云，則謝所見本原有此五字。胡適伍非百均疑其上有「不」字，並依經說下「夫名，以其所明正其所不知，不以所不知疑所明」云云校補。玆從之。

註三十一：譚戒甫云：『此「其正」之正，即上文「正其所不正」之第一正字。』

註三十二：尹文子云：『名者名形者也；形者應名者也。』

註三十三：錢基博云：『馬驌繹史「不當而」下有「當」字，依注文「天下皆以不當爲當」云云：則正文自脫當字。』「而」字作「爲」字辦：下文兩「以當而當」的「而」字均同此義。

註三十四：「故彼」下「故」字，緣上而衍。繹史本無第二故字。應删。

註三十五：『知此之非也……明不謂也，』俞樾據下文作『知此之非也……則不謂也，』茲依正。

註三十六：尹文子仲長序謂『尹文子齊宣王時居稷下，與宋鈃彭蒙田駢同學於公孫龍。』王應麟漢書藝文志攷證引晁氏曰：志敍尹文子在龍書上。顏師古謂文嘗說齊宣王，在龍之前。史記云公孫龍客於平原君，君相趙惠文王。惠文王元年齊宣王沒已四十餘年。知文非學於龍也。按跡府也引尹文語，以在龍前爲是。（由最近發見宋尹遺著心術等篇看來，「尹文子」當是僞作。）

四

上節後半，我們敍述了公孫龍關於名實關係及其正名唯謂的見解，本節及下節擬進而研究他的通變和白馬論。在名實論中，他已經暗示了「實」是變動的。通變論卽發揮了這一方面；而白馬論則可說是他的理論，尤其是名實論之具體的適用。

在名實論裏，公孫龍說：『夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不

謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。』所謂「此不在此」，「彼不在彼」之上一「此」字（或「彼」字），指「所以謂」說，「所以謂，名也」。下一「此」字（或「彼」字），指「所謂」說，「所謂，實也」。所謂「不在」，當涵有物自身變動發展的意在內，是說「實」變，不單指「實」亡。因爲實亡，則根本無所用其「謂」的。「所謂」之實變了，便不是它原來的面目，則從來所用以謂之名已不符於變後的新實，卽已「出其所位非位」了。所以說：『則不謂也。』因而「不謂」，也不是單純消極的「不謂」，而是不用原先的「所以謂」之名以謂之吧了，所以上面緊冠着「夫名，實謂也」一句話。整一小段文字，正是總結上文而指出了：實變則名隨這一正名實的原則。通變論就在闡論實的所以變及實變而名不得不隨而改易的道理，所以謂之通變論。

通變論的中心命題，只是一個「二無一」而已。其他如「二無右」。「二無左」，「羊合牛非馬」，「牛合羊非雞」，「青以白非黃」，「白以青非碧」諸命題，都是「假物取譬」，（跡府篇語）用以說明「二無一」這一中心命題的。通篇的證明方法，由抽象到具體，又由具體到抽象；由正面到反面，又由反面以拍合正面；文字雖極變

化，但層次條理却甚井然，爲一篇結構謹嚴的文字。馮友蘭謂「此篇下文不甚明瞭」，特未曾深思吧了。

本篇也採取主客對辨的形式，原文是這樣地開始的：

「【客】曰：二有一乎？【主】曰：二無一。曰：二有右乎？曰：二無右。曰二有左乎？曰：二無左。曰：右可謂二乎？曰：不可。曰：左可謂二乎？不可。曰：左與右可謂二乎？曰：可。」

合兩個「一」叫做「二」。「二」是一個概念；形諸語言文字，叫做「名」；用去指稱事物，便是「謂」。這個「一」未與那個「一」合爲「二」時，「一」也是一個概念。既經合而爲「二」，「二」這個概念成立，則這「一」和那「一」便不能與「二」同時作爲概念而獨立存在；它們這時只是構成「二」的一個因素而已。如果它們不安於「因素」的地位，而要爭取其作爲概念的存在，那末，由它們所構成的概念——「二」，便不存在了。故曰：「二無一」。

因爲這「一」和那「一」，都是「一」，不易區別；故又用「左」和「右」來代替

「這一」和「那一」。取其較具體，易使人懂。也利用了左右那樣互相對待的名詞，以表現兩個「因素」構成一個概念時，可是訴合無間成爲一個概念，也可能睽離相爭而變成其他的概念(其實，都是物的變化)。因爲，(所謂「一」「二」「左」「右」，只是代表概念及其因素的符號，不可拘泥。)「這一」和「那一」合而爲「二」，必須它們有可能結合的性質，即下文所謂「相與」，如果沒有這種性質，兩個因素勢必相爭，相爭必將變成新「實」，在相爭而未至變成新實之前，原來的實必因「因素」的畸強畸弱而異其形貌，就要使其所構成的概念發生種種偏差，因而不能明確；到了變成新實的時候，舊的概念就完全不適用了。於是由於實的發生變化，那用以謂實的名，就非隨之變更不可了。所以說：『知此之不在此也，則不謂也。』公孫龍的通變論就在這一點上表現了他關於實之所以變的見解。這是他的指物論的邏輯必然的歸結。因此，同時也就得出了名實論所謂「正其所實者，正其名也」的結論。

依公孫龍的哲學見解，「指者，天下之所兼」，故「指」可能與這物爲指，也可能與那物爲指。(怎樣地與物爲指，他可沒有說。)說嚴格點「指」可能與「這些指」聚

而成物。也可能與「那些指」聚而成物。就物方面來說，它可以含有這樣的「指」，也可以含有那樣的「指」。「物」的變化——「實」的變化，由他的理論看來，當是「指」的變動，——「指」的增減，離合。「指」與物爲指——或相聚而成物，必顯現爲「物指」而進入人們的感覺領域，人們即由「物指」的變動而見爲動的變動。所以，在他，物（或實）是可變的。但「指」則因互離而獨立自藏的緣故，因而是孤立的，不和他物發生聯系的，所以是不變的。由「指」聚而有「物指」，由其「物指」合而見爲物，則用以指稱「物」（或「實」）的概念（或「名」），必根據於它的「物指」。白馬論所謂「馬者所以命形也；白者所以命色也」，是其證。所以在他，概念（或「名」），當是不變的。要使可變的「實」與不變的「名」相一致，而「位其所位」，除了去「正其名」，實在沒有他法。這也是他的哲學見解必然的邏輯。先弄明白了他的實和名的變和不變的見解，再讀通變論下面這一段，就好懂了，他接着說：

「【客】曰：謂變非不變可乎？(註三十七)【主】曰：可。曰：右有與，可謂變乎？曰：可。曰：變奚？(註三十八)曰：右。曰：右苟變，安可謂右？右苟不變，安可謂

變？【主】曰：××××。（註三十九）【客】曰：二苟無左，又無右，二者左與右，奈何？曰：羊合牛非馬，牛合羊非雞。」

「謂變非不變可乎」？兪樾云：『既謂之變，則非不變可知，此又何足問邪？疑「不」字衍文也。』按「不」字並非衍文。「變」貼切「一」，「左」，「右」等而言，指構成概念的「因素」；「不變」貼切「二」，指概念說。原文這句話，雖採取了客問的形式，要知道本論作者是公孫龍自己，它不過被用來引出正文的了，故用詞往往要染上他自己的色彩。由上述的公孫龍實變名不變的見解，可以看出這句話中的變和不變，指的什麼。故「謂變非不變可乎」？不外是「謂左非二可乎」？「謂右非二可乎」？之變換了字面的說法。（同時，上述公孫龍把「指」（或「名」）看做「不變」的那一推論，也在這問句中得到證據了。）所以，在下一問句，客又更具體地單就「右」來發問：曰：右有與，可謂變乎？主曰：「可」。客曰：「變奚」？曰：「右」。「右有與」之「與」字，卽「與石爲堅」，之「與」。主答的「右」，卽已經變而成爲「物指」的「右」。例如「石的堅」，「馬的白」，雖爲「物指」，卻仍用「堅白」的名。因爲「指」和

「物指」同用一個「右」字，故客又問：——『右苟變，安可謂右？右苟不變，安可謂變？』終於引出了論主「羊合牛非馬，牛合羊非雞」的解答，——一個譬喻的更具體的解答。

在說明了「羊合牛非馬」這二個命題之後，猶恐人們未懂，故又借客口要求「他辯」而提出另二個譬稱的命題——「青以白非黃，白以青非碧」。譬喻由羊牛馬雞等具體的物動，變換爲青白黃碧等較抽象的顏色。卽從青白的顏色上面導出了「兩明而道喪」的道理，而巧妙地歸結到「二無一」的中心命題之正確。在某種意思上，這些羊、牛、馬、雞、青、白、黃、碧，都可以說是用作譬喻的事物，却不可像章士釗那樣，說『青、白、黃、碧，如甲乙丙丁，乃偶舉之符，毫無意義。』(註四十)假如青、白、黃、碧，眞「乃偶舉之符」，牛、羊、馬、雞也同樣地是「偶舉之符」，有一便足，何必疊床架屋，不憚其煩，說了又說呢？而且把它們認爲「毫無意義」的符號，那就未免要埋沒了公孫龍本論結構上的逐層遞進，情文相生的苦心了。

通變論之所以不好懂，一半固由眩惑於它的譬喻五光十色，一半也由於看不清它所

用的論式前後變換。關於後一點，伍非百解釋得很好：

『讀者不熟悉名家論式，往往於此節文字（註四十二）不明其問答意旨之所在，以爲文氣突兀，上下不連。由公孫龍將「二者左與右」一語，換位爲「左與右爲二」一語，換質爲「左與右非二」。然後舉「羊合牛非馬」，「牛合羊非雞」兩辯題比而論之，以明此語是非之所在。』

卽是先證明「羊合牛非馬」，「牛合羊非雞」兩命題形式雖同，但「羊合牛非馬」，「非馬可也」，是「正舉」；「牛合羊非雞」，「非有以非雞也」，是「狂舉」。再以「牛合羊非雞」證明「左與右非二」情形與它相同，也是狂舉。「左與右非二」既是狂舉，則其相反的「左與右爲二」之命題就是正舉。由是而「二者左與右」，而「二無左，又無右」，最後歸結到「二無一」這個中心命題也是正舉。而所謂「他辯」的「青以白非黃」，「白以青非碧」兩命題，在論式這一點上，也是同樣的論法。所不同的，只在於靑白較牛羊爲抽象，易於拍合到「二無一」上，同時由靑白的顏色本身便於導出「爭而兩明」的道理而已。

以下略加說明吧。「羊合牛非馬」——這是說，「羊與牛唯（雖）異」，（註四十二）如「羊有齒，牛無齒」，故「羊合牛」只能謂之羊牛，其中有羊，「未可」謂「之非羊」，其中有牛，也未可謂「之非牛」；但齒雖「是不俱有」的，還有相同的地方，即「羊有角」，「牛有角」。故曰：『羊與牛雖異，……而或類馬。』羊牛雖「是俱有」角，但究竟由於「類之不同」，「未可」謂「牛之爲羊也，羊之爲牛也」。（註四十三）——這說明「羊合牛既未可謂之非羊或非牛，也未可謂之爲羊或爲牛。」

至於羊牛和馬，隔得更遠了。『羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾。』羊合牛更不能爲馬了。故曰：『羊合牛非馬。非馬者，』其中「無馬也。」而且『羊不二，牛不二，而羊牛二。是若羊無牛『（註四十四）分固可謂「非馬」，合也可謂非「馬」。故曰：『非馬可也。』這雖是正舉，但不能和「左與右非二」相持並論。因爲左與右，分固非二，合則爲二；且同爲方位。非有以非二。故曰：『若舉而以是，猶類之不同。』

「牛合羊非雞」——若「左與右非二」之命題，則和「牛合羊非雞」這狂舉相似。故曰：『若左右，猶是舉。』（註四十五）因爲「牛羊有毛，雞有羽」，它們種類距離固然

更遠，但若就「足」言，也未曾無相同之點。比方說『謂雞足一，數足二，二而一，故三。謂牛羊足一，數足四，四而一，故五。羊牛足五，雞足三。』(註四十六)數目雖不同，但都是「謂足」和「數足」相加，實非有以相非也。故曰：『羊合牛非馬，有以非馬也，牛合羊非雞，非有以非雞也。』(註四十七)

總之，如果單就「羊合牛非馬」，和「牛合羊非雞」這兩個命題來說，前者有以非馬，故爲正舉；後者非有以非雞，故爲狂舉。與其取「雞」——卽「牛合羊非雞」這狂舉，毋寧取「馬」——卽「羊合牛非馬」這個正舉。故曰：『與馬以雞，寧馬。』它們的論式雖同，但其內容的正狂，却異。故曰：『材不材，其無以類，審矣。』「材」謂正舉，「不材」謂狂舉。如果拘泥於形式的相同而以之相持並論，便是「亂名」，便是「狂舉」。由此可見公孫龍的名學是重內容不重形式的。

以上說明「羊合牛非馬，牛合羊非雞」兩命題訖；以下略說「青以白非黃，白以青非碧」兩個命題。

這兩個命題，是因客要求「他辯」——其他的舉列，因另取譬以申前意，論證方法

完全與前一樣。所以其結論說：『與其碧甯黃。』「黃碧」是代表它們的標目。接着又雙結之云：『黃其馬也，其與類乎！碧其雞也，其與暴乎！』兩個「與」字，疑「舉」字之譌。俞樾云：『古「與」「舉」二字通用。』（註四十八）「類」與「暴」對文，分指「正」「狂」二舉。所以說『暴則君臣爭而兩明，兩明者昏不明，非正舉也。』這裏，公孫龍提出了「兩明之說」，以說明凡「指」相聚成物時，如果性質兩不諧協，則必相爭而「兩明」，以致實變，以致名實「出其所位」，概念「昏而不明」。這就使青白黃碧等譬喻不僅為了證明「左與右非二」之為狂舉，而且從實質上證「二無一」的眞實意義。因舉青白為譬，故就青白開始他的說明：

『青白不相與而相與，反對也。不相鄰而相鄰，不害其方也。不害其方者，反而對各當其所，若左右不驪。』

王琯云：『「鄰」與「與」字訓有差，鄰者雙存，而地位相毗；與者合併，而體質羼雜。』伍非百云：『與，謂和合也，鄰，謂比並也。與，當今化學之所謂「化合」，鄰，當今化學之所謂「混合」，化合者，本質消失，另生新質也；混合者，本質存在，

各有處所，故言不害其方。方，處所也。』都得其解。

青白不相與而相與，不相鄰而相鄰，則兩者必有爭鬥，各不相下，故不統一於青，也不統一於白，那就更不能統一而爲黃了。青與白不能爲黃；故「青以白非黃」爲正舉。勉強舉譬，構成概念的因素之於概念，其如像君臣之於國吧。故曰：

『故一於青不可，一於白不可。惡乎其有黃矣哉？黃其正也，是正舉也。其有君臣之於國焉，故強壽矣。』(註四十九)

而且青雜乎白而白不勝青，白本足以勝而不勝(註五十)結果成爲碧色。成碧而謂之非碧，則「白以青非碧」便非正舉了，故曰：

『而且青驪乎白而白不勝也，白足以勝之而不勝，是木賊金也，木賊金者碧，碧則非正舉矣。』(註五十一)

「木賊金」云云，反映了當時五行相勝說已經流行。五色配五行，則青配木，白配金。在本書，所謂木金不過用來比喻青白而已，別無深意。

關於兩明的問題，公孫龍說：

『青白不相與而相與，不相勝則兩明也。爭而兩明，其色碧也。』(註五十二)

謝注云：『夫青白不相與之物也，今相與雜而不相勝。不相勝者，謂青染於白，而白不全滅，是青不勝白之謂也。潔白之質而爲青所染，是白不勝青之謂也。……兩色並章，故曰「兩明也者白爭而明也。」青爭白明，(註五十三)俗謂其色碧也。』注自明白。又下文云：

> 『暴則君臣爭而兩明也。兩明者昏不明，非正舉也。非正舉者，名實無當。驪色章焉，故曰兩明也。兩明而道喪，其無有以正焉。』

可見「兩明」起於青白相爭。用他的譬喻來說，青白不能和合，故相爭。爭而不能相勝，故不能統一於青或白而終於成碧。因爲驪色章焉，故青白反而對各當其所。故曰兩明。譬如君臣相爭則國危，概念的構成因素相爭則概念不明，像青白相爭，因其畸輕畸重，可成種種程度不同的碧。故曰『兩明者昏不明。』「實」在變而名仍保其舊，勢必至名實無當；名實無當，則正名實之道就要喪失了。君臣的譬喻，也和五行的譬喻一樣，別無深意。謝氏不明其爲譬喻，處處附會着君臣之道，簡直把本書注成一本政治學

了。其實，物體的變化，由於他內部對立物的鬥爭；公孫龍之所謂「爭而兩明」之爭，正是這種鬥爭的反映，不過對於持離堅白的觀點的他，却見爲「物指」的相爭，而且限於「不相與而相與，不相鄰而相鄰」的場合吧了。

註三十七：俞樾云：『既謂之變，則非不變可知，此又何足問邪？疑「不」字衍文也。本作「謂變非變可乎？曰可。」下文「羊合牛非馬，牛合羊非雞，青以白非黃；白以青非碧」，皆申明變非變之義。』未得其解。譚戒甫云：『疑「非」字係「而」字形似致誤也。』也非是。本文另有解。

註三十八：「變奚」，原作「變隻」。譚戒甫云：『按俞（樾）疑「隻」爲「奚」誤，甚是。惟謂本作「奚」字，似尚未諦。蓋「隻」疑「謑」之誤，謑則奚之或體字耳。說文：謑從言奚聲。或從奊作謨。而謨詬，漢書賈豐傳作謑詬。知奚奊本或同字，否則亦作假用耳。奊隻形近致誤，茲改正。』據校改。

註三十九：此處應是論主答辭，原闕。

註四十：章士釗語，見其邏輯指要附錄：名學他辯。章氏據通變論「他辯」一語，謂「他」字即墨經「辯爭彼也」的「彼」字，即當形式邏輯的「媒詞」，把「他辯」附會爲「三段論法」，解「青以白非黃，白以青非碧」二命題已很勉強，對於通變論全篇，更多所未通。

註四十一：按指「羊合牛非馬，牛合羊非雞」一節。

註四十二：原作「羊與牛唯異」，孫詒讓云：『唯與雖通，此書常見。』

註四十三：「牛之爲羊也，羊之爲牛也」原作「牛之而羊也，羊之而牛也」。謝注云：『「之而」猶「之爲」也。』

註四十四；「是若羊與牛」，原作「是而羊而牛」。王琯云：『「而」訓若，訓與，俱見經傳釋詞。此句，上一「而」字，應作「若」解，下一「而」字，應作「與」解，爲古人上下文同字異義之例。釋其詞爲「若羊與牛」，猶前文「羊合牛」意也。』

註四十五：譚戒甫本，移上文「猶是舉」三字於「羊牛有毛」之上，訓「猶」爲「由」，而謂由是又舉牛羊與雞云云。按：照條理解釋，應並其上句「若左右」三字同移於「牛羊有毛」之上。所謂「若左右猶是舉」云者，即謂若「左與右非二」之辯題，猶若這個「牛合羊非雞」之辯；「猶」如字，不須改訓。

註四十六：「謂雞足一」和謂「牛羊足一」的「謂足」，王琯云：『謂雞有足，此足名也；就而數之，則有足二。』是。馮友蘭云：『雞足之共相及實際之雞足，實不能相加，不過公孫龍之辯者有此說……』按莊子齊物論也說過這樣的話：『天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎，既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二……。』這也是以「物與我爲一」之「一」與「謂萬物與我爲一」的「言」之「一」相加；似乎周龍當時，有這種說法，大家還沒有注意到共相和實際的物不能相加。

註四十七：伍非百云：『「牛合羊非雞」句下應有「羊合牛非馬，有以非馬也，牛合羊非雞」二句，蓋因重句複牒而誤奪。』

註四十八：俞樾諸子平議呂氏春秋部分云：『古與舉二字通用。周官師氏職曰王舉則從，故書「舉」爲「與」。史記呂后紀：蒼天舉直。徐廣曰：「舉」一作「與」：是其證。』又墨經「舉重不舉輕」、

「舉」也爲「與」。

註四十九：伍非百云：『「故」讀若「姑」，「壽」通「儔」，類也。』「其有君臣之於國焉」句，「有」訓「如似」。列子力命篇：『北宮子既歸，衣其短褐，有狐貉之溫；進其茙菽，有稻粱之味；庇其蓬室，若廣廈之蔭；乘其蓽輅，若文軒之飾。』以君臣喻青白（概念的因素），以國喻碧（概念），故曰：『姑彊儔矣。』

註五十：五行之說，以白配金，以青配木，本是金尅木。故云：『本足以勝。』

註五十一：公孫龍和鄒衍同時，或當時社會已有素朴的五行說，龍書反映了它，衍也發揮此說；或衍說已流行，而龍書據流行之說取譬，都有可能。

註五十二：據謝注『故曰「兩明也者白爭而明也」』一句，冠以「故曰」，似引原文。若是，則今本脫「兩明也者白」五字。

註五十三：「青爭白明」，疑是「青白爭明」。「爭白」兩字，應乙轉。

五

上節的開頭說過，白馬論可說是公孫龍的理論，尤其是名實論之具體的適用。所以把它放在最後來研究，爲的是理解了他的理論之後，事情可以較爲簡單。白馬論的中心

辯題，是「白馬非馬」。這從常識和眞理看來，是不對的；但若從公孫龍的理論觀點去看，也並沒有什麽可怪。關於違反常識這一點，他自己是充分地意識到了的，也所設爲客難的話，都是代表着一般常識的見解。毋寧說，他是意識地拿他的理論去和常識的見解對立，而藉以宣傳自己的學說。跡府篇所謂「欲推是辯，以正名實而化天下」者，正透露了此中的消息。跡府篇前後兩次記載他和孔穿的談話，都關涉到白馬之問題：一則曰：『龍之所以爲名者，乃以白馬之論爾；今使龍去之，則無以教焉。』再則曰：『龍之學以白馬爲非馬耳；使龍去之，則龍無以教。』他用以證明白馬非馬的說話，內容雖不相同，獨這幾句，意思一樣，連字句都大體相似。

他們是否曾會談過？這兩節記事是否傳聞異辭？它的歷史性確實到什麽程度？現在都無從取證。但有一點，却近乎事實：卽他是以白馬論得名，自己也很得意它。那大概是因爲他的中心理論已經在白馬論中具體地通俗化了的緣故。所以，要讀白馬論，必須先依照他的理論的觀點去讀，纔能把握到他的眞意，了解他的眞意再去批判他纔能得到正確的結論。

白馬論的第一問答提出了白馬非馬這一中心辯論。第二問答就是他所用以證明的理由，即：『馬者所以命形，白者所以命色也，命色者非命形也，故曰白馬非馬。』以下卽逐層解釋，反覆申喻，以說明這個理由，而「極成」他的中心命題。其第三問答說：

『【客】曰：有白馬，不可謂無馬也。不可謂無馬也，非馬也（邪）？有白馬爲有馬，白之，非馬，何也？

【主】曰：求馬，黃黑馬皆可致；求白馬，黃黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。所求一者，白者不異馬也，所求不異，如（而）黃黑馬有可有不可，何也？可與不可，其相非，明。故黃黑馬一也，（而）可以應有馬，而不可以應白馬。是白馬之非馬，審矣。』（註五十四）

客難代表一般常識的見解，就客觀事物立言；小取云：『白馬，馬也。乘白馬，乘馬也。驪馬，馬也，乘驪馬，乘馬也。』可見離派的公孫龍之白馬論，也和盈派的墨家，處於對立的地位；設爲客難或卽隱以相擬。客意以爲有白馬明明有馬當前，爲什麼馬色是白，使不是馬？故曰：『有白馬爲有馬，白之，非馬，何也？』論主則從自己離

堅白的哲學觀點作答，以明白馬非馬。依他的見解，名必當「實」；「物以物其所物而不過焉」，纔謂之實。而所以物其所物者，就是「指」。故馬之實，由於作爲「指」的馬所轉化而來，白馬之實，則由作爲「指」的白和馬相「與」而成。它們的實不同，故依「正其所實者正其名也」之原則，則名也宜異。故於第二答問中，指出白馬非馬，由於「命色」「命形」不同，故鄭重指出「命色非命形也　。也卽是着重從「物指」——「指」的差異上去「正名實」。因此，在這第三次答語中，最重要而値得注意的一句，就是「所求一者，白者不異馬也」。這句是跟着「命色非命形也」那一句來的。句中「白者」兩字，荀子全書本作「白馬」，非是。第一，不但上文答語有「命色非命形也」句，而且下文論主第四次答語還有「故白者非馬也」一句，都和這句相應。所不同者，上下文那兩句係論主自己表示意見，故云「命色者非命形也」，「故白者非馬也」，明示其異。此句係論主根據客意所擬議的假設「使白馬乃馬也」云云而推論其歸結，故云「白者不異馬也」，以示其間，而實則暗示其異。第二，若作「白馬不異馬也」解，使和上句重複：因爲旣已說了「使白馬乃馬也，是所求一也」，就沒有再說「所求一

者，白馬不異馬也」的必要；直接地接着下文「所求不異」便得。這兩句——「白者不異馬也」和「故白者非馬也」——之所以重要，在於啓示「正名實」必須注意於實之不同，——因而注意於所「以物其所物而不過焉」的「指」之不同。從來讀者對這兩句多不得其解，故或認爲僞字，或看做衍文，或竟忽略過去，都由於沒有從公孫龍的基本觀點去讀它的緣故。尤其是對本節的答語若不從他基本觀點去看，則這一問答，客難「白馬之有色爲非馬」句便顯得突兀了。這一答語，也是名實論「唯謂」之原則——即「其名正則唯乎其彼此焉」云云之原則的具體適用；故所用「求馬」，「可致」，「不可致」，「可以應」，「不可以應」等詞句，並不盡爲通俗而取譬的。第四問答云：

『【客】曰：以馬之有色爲非馬，天下非有無色之馬也。天下無馬，可乎？

『【主】曰：馬固有色，使馬無色，有馬如（而）已耳；安取白馬？故白者，非馬也，白馬者，馬與白也；馬與白，馬也（邪）？故曰：白馬非馬也。』（註五十五）

這一節，主要從指和物指的區別上說明白馬非馬。客仍根據實物發問云：若馬因有白色而非馬，則黃黑馬等也將同樣地不是馬了，那末，說「天下無馬」，可乎？以爲論

主不能不承認有色的馬爲馬，若承認有色的馬爲馬，則白馬也是馬了。若不承認有色的馬爲馬，便違反事實，白馬非馬這一命題也不能成立。可是論主却毫不躊躇，直捷了當地承認「馬固有色」。伍非百云：『公孫答以「馬固有色，故有白馬，」……是白馬不得爲非馬，在公孫意中已不啻承認之。然而公孫知其辭之自陷也，故急轉其論鋒曰：「故白者非馬也。」此語殊奇突。白者非馬，黃者非馬，黑者非馬，驪者非馬，乃至一切有色之馬皆非馬。試問何者爲馬耶？天下有無馬之一實，公孫始終避去不答，辭近乎遁。』其實，依公孫龍的理論觀之，承認「馬固有色」，並不能算做「辭之自陷」，或「辭近乎遁」，而且「白者非馬也」一語，也並不奇突。認爲奇突者，由於把「白者」解爲「白馬」也。在公孫龍的體系，承認「馬固有色」，並不即等於承認「白馬不得爲非馬」。因爲在他，馬的有色，由於馬之與白爲馬，即是「馬與白」；使馬無色，即是馬未與白爲馬；馬未與白爲馬，而馬自馬，則「有馬而已耳」。「有馬而已耳」，便無馬的物指可見，而馬自藏，馬雖自藏，仍可謂「有」。故曰：『使馬無色，有馬而已耳，安取白馬？』故作爲「指」看，白自是白，馬自是馬；馬不生白，白也非馬：白與

馬離。而白馬之有，由於白和馬雖相離，仍能相「與」；相與，則見有白馬。故曰：『馬「白馬者，馬與白也」。「馬與白」之爲馬，便非「有馬而已耳」的馬了。故曰：『馬與白，馬邪？』這段答語，可以說是他表現於指物論和堅白論中「離堅白」這一見解之具體的表現。在通變論中，他說明了「青白成碧」是「不相與而相與，不相鄰而相鄰」的場合。在那裏已含畜着一個「相與而相與」的場合。這裏，所謂馬與白而有白馬，即是那個「相與而相與」的適例。這是值得注意的。怎能說：『公孫知其辭之自陷也，而急轉其論鋒曰，「故白者非馬也」』呢？其第五問答云：

『【客】曰：馬未與白，爲馬；白未與馬，爲白。合馬與白，復名白，馬：是相與以不相與爲名，未可。故曰白馬非馬，未可。

『【主】曰：以有白馬爲有馬，謂有白馬爲有黃馬，可乎？

『【客】曰：未可。』

這一組問答，客用批評代替質問，而主則以質問代替答語，得出客的答語——「未可」，以引起下一節論主的結論——對於客難的總答覆，客語仍就實際觀點立論，因論

主有「馬與白」語，故就這方面措辭，謂馬未與白一起，爲馬，白未與馬一起，爲白；若合馬與白而復名爲白，馬，作爲形色有別去看，是「相與」的「白馬」，仍以「不相與」時的馬和白爲名，未可。所以說白馬非馬的主張，未可。於是論主卽就「有別」上頭提出白馬和黃馬「有別」的問題發問——『謂有白馬爲有黃馬，可乎？』得到客的答覆——「未可」之後，就給以總答覆說：

『【主】曰：以有馬爲異於有黃馬，是異黃馬於馬也；異黃馬於馬，是以黃馬爲非馬也。以黃馬爲非馬，而以白馬爲有馬；此飛者入池而棺槨異處，此天下之悖言亂辭也。

『「曰有白馬不可謂無馬」者離白之謂也。不離者，有白馬不可謂有馬也。故所以爲有馬者，獨以馬爲有馬耳，非白馬爲有馬；故其爲馬也，不可以謂馬馬也。(註五十六)

『曰（且？）白者不定所白，忘之可也。白馬者，言白定所白也。定所白者，非白也。馬者，無去取於色，故黃黑皆所以應。白者，有去取於色，黃黑馬皆所以色

去，故唯白馬獨可以應耳。無去者非有去也。故曰白馬非馬。』(註五十七)

這一節是總答客難，主要在以離堅白的見解去和客對立，以「極成」白馬非馬之旨，仍在答覆中把自己的理論具體化了。文共分三段：

第一段，仍承前節「馬固有色，而未與色爲馬之馬，無色可見而自藏」的見解，以自藏之馬與客之所謂馬對立。同時表示了「物指」不但和「指」有區別，而且同一「指」視「其所與爲指」者之不同，也有區別，如馬與白和黃各別爲馬，而有白馬和黃馬之分。文辭自明，不須解釋。

第二段，向來幾乎都把它看做客難，(註五十八)以致前後文意思不可貫通，即是使客的立場前後不一致。因爲這段涵義確是離派的見解；作爲論主答語看，不但文從字順，無須改字繞灣；而且對上一段言，是「有馬而已耳」一句的申釋，對下一段言，又是「言白定所白也」「馬者無去取於色」云云的伏脈，使論主的總答覆，文意更加完整。——意思是說：客「所謂有白馬不可謂無馬」者，是「離白之謂也」，即是離派的看法；「不離」的話，則「有白馬不可謂有馬也」。因爲白馬和馬的概念（名）所謂之實

是不相同的：前者是就可見的「物指」說，後者則就自藏的「指」說。故曰：『故所以爲有馬者，獨以馬爲有馬耳，非有白馬爲有馬。』所謂「馬」既是「指」，則「其爲有馬也」，只可說有「馬」，其爲馬實不可見，故不可以謂白馬、黃馬及其他一切有色的馬了。故曰：『故其爲有馬也，不可以謂馬馬也。』「馬馬」，卽衆馬——具體的馬。

第三段，承上文更發揮「物相」可見而「指」自藏不可見，及白馬和黃黑馬有別由於白和馬相與而有物的結果。開頭「曰」字，疑「且」字之僞。「且白者不定所白」至「非白也」，文自明。「馬者無去取於色，故黃黑皆所以應」，卽堅白論所謂「不定者兼」和指物論所謂「指者天下之所兼」之具體的說法；卽是說就「馬」邊說，「馬」這個「無去取於色」，卽不限於與白爲馬，也可以與黃黑等色爲馬，故曰：「黃黑皆所以應」。但就「白」邊說，「白」既是一定的色，卽「有去取於色」，故馬一經與白爲馬，就只能有「白馬」之實。故對於白馬之名，「黃黑馬皆所以色去，故唯白馬可以應耳」。故曰：『無去者非有去也，故曰白馬非馬。』

以上說明了白馬論所包含的意思，相信在公孫龍的體系，應該是那樣地解釋；至於

他這種見解之反事實，反眞理，那是另外的問題。不過，我認爲批評他的基本見解之後，再去批判它（白馬論）纔是眞正的批判；從所謂兼名別名律去批判它，不是根本的辦法。

註五十四：「非馬也」，兪樾云：『當作「非馬邪？」古也邪通用。』「如黃黑馬有可有不可」句，「如」字，陳澧云：『如讀爲而。』「而可以應有馬」句，王琯云：『而字疑衍文，』甚是，據刪。

註五十五：「有馬如已耳」，「如」讀爲「而」。「馬與白，馬也」句，「也」讀爲「邪」，兩「馬與白」之「與」字，即「堅未與石爲堅」之「與」義。

註五十六：此段舊時讀者多誤認爲客語，故不可通，遂疑文字有譌奪。兪樾云：『「是離者有白馬不可謂無馬也。」「有馬」當作「無馬」。』陳澧則讀句末「也」字爲「邪」，均非是。

註五十七：此段第一字原作「曰」，疑「且」字譌。

註五十八：祇有傅山疑此段不是客難，他說：『此「曰」是與上文一人口氣，非又設一問難之人也。』這是很對的，但他對全段意思的解釋却未諦。

六

由於上面幾節的研究，我們可以達到這樣的結論：即是公孫龍的哲學是一種多元的

客觀觀念論；而他的正名實的見解則表顯着純邏輯的精神。

公孫龍關於「物」的見解，雖曾說過「天地與其所產者物也」的話，但他不滿足於這樣的現象的物，而企圖着進一步去找尋它們的本質的東西。他從分析感覺開始，由種種可知可見的堅白之類的「物指」而達到了互離而獨立自藏的種種「指」。這諸「指」對於他說是最後的東西，它們中間沒有聯系，它們之上也沒有一種可以統一它們的，所以我說他的哲學是多元的。那些「指」雖由分析可以感覺的物指而得到的，但就實際說，所謂物指，不外是客觀的物的屬性。然而他把它們抽象了。而稱之爲「指」，賦以獨立的存在。在這一點上，他無疑地是一位觀念論者。可是，公孫龍不但把「指」看做互離而自藏的東西，而且認爲是離開人們意識的客觀地存在的。所以說「神不見，而見離。」不但在非感覺的世界裏逍遙自在，它們而且是經常地自動地跑進這個可知見的世界來，打夥結伴而顯現爲物指，見爲「天地與其所產」的個別的東西。所以他說：『指固自爲「非指」，奚待於物，而乃與爲指。』它要不是多元的，那就活像黑格爾的絕對精神的「外在」而成物。在這一意義上，所以我說他的觀念論是客觀的。

在這一哲學基礎上，他的正名實的見解，必然的要採取純邏輯的姿態。他認有是非的標準，這使他不能採取姿意地「是非無度」，「所欲勝因勝」的態度。使他免掉了辯者的詭辯的通病。是非既有標準，便不能讓他採取「不譴是非」而任其「兩行」的態度，因而脫離了懷疑主義。是非的標準既是客觀的，故正名實便不能寓有褒貶獎懲的意味。這就使他和從來的倫理主義絕緣。同時也因爲他的哲學觀點，使他們不能抓住客觀現實的眞理，從而離開現實，違反常識，也違背眞理，他的白馬論就是典型的好例。其根原都在於他所見的實，不是客觀事物的實，而是觀念的「指」所構成的實，然而他終竟建立了純邏輯的正名實的理論，這點功績是不可埋沒的。

在邏輯上，他很致力於概念的分析，研究。自跡府篇所記他和孔穿兩次辯論，曾舉過「仲尼異楚人於所謂人」及「齊王謂尹文論士」起，至名實論指出「正名者唯乎其彼此焉」之原則止，幾乎沒有一篇不涉及概念論上的問題，對於名實關係，指物關係，名謂關係，名指關係，以及正舉狂舉的問題，「爭而兩明」的問題，……都有所論列，且有爲前人所未及的。可是他在邏輯上的成就，大抵停留於概念論的階段，關於推理，不

能不讓給荀子及墨經的作者們了。所以在中國古代名學史上，他的地位恰處在惠施和荀墨中間，換句話說，卽是上承惠施尹文及其他辯者的遺產，下給荀子墨家作了準備的工夫，而構成了名學發展史之一環。比方說，遠一點，如論語所記『不曰堅乎？磨而不磷，不曰白乎？涅而不緇，』堅白並舉。近一點，如孟子所謂「白羽、白雪、白玉」之白，示其性異；(註五十九)尹文子所謂「好牛、好馬、好人」之好(註六十)謂其名離；都在其上可以看到公孫龍堅白論的遠景。又如韓非外儲說所記宋人「兒說」：『持白馬非馬也，服齊稷下之辯者，』莊子天下篇載惠施多方歷物而分析「小一」，天下之辯者以「雞三足」，「目不見」，「指不至，至不絕」(註六十一)……等等辯題與惠施相應之後，而繼「以桓團公孫龍之徒飾人之心，易人之意」云云；不巳指出了古代名學發展的一段歷程了嗎？這種方法和辯題，也都可以在現存公孫龍子之中看到它之發展了的形態。

公孫龍的多元的客觀觀念論的產生，並不是偶然的。它不僅繼承了發展了學術上的遺產，而且也反映了當時政治的和社會的現實。

周威烈王二十三年（西紀前四〇三年）命晉大夫韓虔、魏斯、趙籍爲諸侯，自此時

起，歷史由春秋時代轉入戰國時代。列國強者有秦、魏、韓、趙、楚、燕、齊，七國，到公孫龍的時代（約生於西世紀前三二五至三一五年間，死於前二五〇年左右，）正戰國由中葉向末葉前進的時候，中國的古典的社會經濟已在變革過程之中。在政治上，列國都已先後稱王，（註六十二）所謂「合從連横，力政爭強」，（游俠傳）兵革頻興，相持而各不相下。可是學術方面，不但並未因列國的兵爭而衰竭，反而因時代的需要而發皇，是值得注意的。因爲社會經濟的變動，貴族沒落，士庶抬頭，時君爲了爭取富強，競於致士，人民也爲了自謀出路，爭務力於問學。韓非子外儲說記王登爲中牟令勸襄王舉士。『一日而見二中大夫，予之田宅，中牟之人，棄其田耘，賣宅圃，而隨文學（註六十三）者半。』這雖然是一個極端的例子，但也可以見當時人民向學的風氣。而致士養士之風，通整個戰國時代，未嘗衰息。現存文獻，尙有可稽考的。

戰國時代，魏最先強，魏文侯（前四二四年立，三八七年卒）的勵精圖治，團結三晉也爲一重要原因。也是他最先敬禮儒賢，器使才俊；師事子夏，田子方，過段干木之廬必式（致敬）。其次最值得注意的，就是齊的稷下列大夫之制。史記田敬仲完世家

云：『宣王喜文學說游之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，愼到，環淵之徒，七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。』（稷下在齊都臨淄。）這種制度，不始自宣王。新序及史記敬仲完世家都載淳于髡等稷下先生拿「微言」去試考威王（西紀前三七八年立，三四一年卒）新相騶忌的故事，（註六十四）是威王時已有此制的證據，所以說是「復盛」。到齊王建初年（前二六四年立二二一年降秦）荀子游齊，『騶衍、田駢之屬已死齊襄王時，而荀卿最爲老師，齊尚修列大夫之缺，而荀卿三爲祭酒焉』（孟荀列傳）。可見齊自威王到王建百餘年間，常修列大夫之制，齊因在海東，不罹兵革之苦，威王尤強，直到湣王滅宋，約百餘年間爲齊全盛時代，蘇秦說宣王，所謂：『臨淄七萬戶，其民無不吹竽鼓瑟，擊筑彈琴，鬥雞走犬，六博蹋踘者。臨淄之途車轂擊，人肩摩，連衽成帷，舉袂成幕，揮汗如雨，家敦而富，志高而揚，』雖未免誇張，但也可見其富庶繁榮，是有資格供應大批文學之士的。同時君相對於文學游談之士，也很客氣，也能夠有「議論」的自由，淳于髡試考齊相的故事就是證據。所以齊的稷下，成爲當時學藝的淵藪，儒墨方術游談之士，都集聚到那裏，除

了上述騶衍等外，尙有孟子，兒說，彭蒙等人。據僞尹文子序說公孫龍也曾到過這個文化中心地，雖有可能，但是實不甚可靠。（註六十五）

再後就是四公子的養士，游俠傳云：『列國公子，魏有信陵，趙有平原，齊有孟嘗，楚有春申，皆藉王公之勢，競爲游俠，雞鳴狗盜，無不賓禮，皆以取重於諸侯。搤腕而游談者，以四豪稱首。』這四公子都致客三數千人，地域分佈，遍於全國，（註六十六）大都和公孫龍同時，龍自己就是平原君的門客。

而所謂縱橫家者也約略和公孫龍同一時代。（註六十七）不但合縱的關鍵在於三晉，而且言縱橫者，大抵皆三晉人（史記）。公孫龍卽爲三晉之一的趙國人。生於這個學術自由的時代，處於這樣文學游談縱橫盛行的社會，自己又生活於平原君——一個趙國執政者的門下，這整個的環境，對於公孫龍的學術，必然要給以重大的影響的，可惜文獻殘缺，我們對於他的生平，知道的太少，不能作更精密的研究，但可以作一個大概的說明。

最明顯的，就是公孫龍的多元的客觀觀念論，確是反映了當時政治的社會情形。當

時七雄並立，周室已衰，「上無天子，下無方伯」，大家稱王；秦想稱西帝，也不得不致東帝於齊，燕有北帝之號，就是帝也有好幾個，不能統於一尊。這反映到腦子裏很自然使他的哲學停留於多元論的階段。和公孫龍同時的鄒衍發展了子思的五行說，五行雖有相勝，也沒有「一行」能統治其他，上面也沒有統一他們的東西。宗教方面也是如此，沒有眞正的一神教，秦祀天帝的時，就有好幾處，祀的也是五帝。這些都可算做旁證。

在那個社會劇變的時代，似乎有很廣泛的自由。不但所謂游談縱橫之士，朝秦暮楚，來去自由，「所在國重，所去國輕」，(註六十八)布衣卿相，決於立談之間；他們自己覺得很有把握取得高位厚祿。蘇秦就曾經這樣說過：『安有說人主不能出其金玉錦繡，取卿相之尊者乎？』可以代表他們一般的心理。就是貧賤之士，自己也覺得很高貴，如田無擇貧賤驕人之說，(註六十九)顏斶士貴王不貴之辯，(註七十)也可以代表另一種讀書人的心理。這種獨立自尊視富貴爲己所自有的心理，反映於公孫龍的哲學，就成爲「指」的互離而獨立自藏乃至於「自爲非指奚待於物而乃與爲指」的看法。

當時，一般頗重視實際。只要有實力，商賈也可與王侯分庭抗禮。(註七十一)甚至趙武靈王也說：『無其實，敢處其名乎？』他卽位八年尙不稱王，其胡服騎射，也是爲了要培養實力。就是所謂縱橫之士，世俗把他們看做專「事口舌」的，其實，他們最重實際，並不是信口雌黃。所謂揣摩，主要就在揣摩當時客觀的局勢，及由於客觀局勢所產生的各國的要求，時主可能有的心理。所以梁啓超論縱橫人說：『若秦儀之言則誠辯矣。於大局之見狀及趨勢，若燭照而數計，後此六國以從散而致亡，一一如秦言；而秦(國)之攻取方略次第，又一一如儀言也。時主之徊徨眩惑，進退失據，有以也夫！』(見梁著戰國載記)縱橫家猶如此，百家爭鳴欲以其學易天下者，對於當時現實，更必須有眞知灼見的了。戰亂之世逼迫人們睜開眼睛去看現實，是很自然的事體。公孫龍生活在這種氣氛裏，自然也受了它的影響，看他勸平原君勿聽虞卿請封，及說燕昭王和趙惠王偃兵的話，都很切中實情。這就是他的正名實的見解之所以拿實做標準的緣故。

× × ×

最後，研究時的感想，還想說幾句。公孫龍已經死去二千餘年了。他的六篇存書。

過去很少有人去研究它。直到近時纔有比較認眞的研究。這大概是因爲有人認它爲僞書，而且也有點枯燥難懂和反乎常識。但到底有些人已經給解釋了，我很感謝他們，因爲可從他們得到了研究上的不少方便。在研究中，也時常覺得公孫龍好像還活着，活在近人的新理學之中。公孫龍的「指世界」，似就是新理學的眞際——「理世界」。在理世界中有許許多多的「理」，在指世界中也有許許多多的自藏的「指」。它們都是不變的。所不同的，祇是「理」要「氣」去「依照」，而「指」則「固自爲非指」，自動地下凡。自然新理學是寫得比公孫龍子精緻些細膩些，這是「時間」的功勞。他們都從實際的分析出發，而結果都不切於實際不合乎眞理。在二千多年前，就有人作過那樣的「指」觀，可說已奇；而在二千餘年後還有人在做這樣的「理想」，也不可不說很奇。在這一點上，「時間」又似乎對於某些人顯得格外無力。誰能說幾千年前的古物不會和當前的現實生活發生藤葛呢？也就因爲這個緣故，所以把研究的一點點結果寫了出來。

註五十九：孟子告子上云：『孟子曰：「生之謂性，猶白之謂白歟？」(告子)曰「然」。「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟？」曰：「然」。「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性

歟？」』這是以白的不同，比喻性的相異的。已對於各種白色加以區別了。

註六十：尹文子大道上篇云：『語曰：「好牛」，不可不察也。好則物之通稱，牛則物之定形，以通稱隨定形，不可窮極者也。設復言好馬，則復連於馬矣；則好所通無方也。設復言好人，則彼屬於人也，則好非人，人非好也；則好牛好馬好人之名自離矣。』所謂「通稱隨定形，不可窮極，」就有「不定者兼」的影子；而「好牛好馬好人之名自離」，可說是「離堅白」的口吻。

註六十一：僞列子仲尼篇引爲公孫語，文作「有指不至，有物不絕」。列子書雖僞，但資料可能是有根據的。據指物論云：『指也者，天下之所無也；物也者，天下之所有也，』似即「指不至，物不絕」意，當以「物不絕」爲正。不過，從文情看來，指物論此段文字，似龍設爲客難，非己語。故不應解作龍語，以還諸「辯者」爲是。

註六十二：齊稱王最早。史記田敬仲完世家云：『齊起兵擊魏，大敗之桂陵，於是齊最強於諸侯，自稱爲王以令天下。』據六國表，齊敗魏桂陵在周顯王十六年（西紀前三五三年），魏至顯王三十五年（前三三四年）始稱王，即六國表所謂「諸侯會徐州以相王」是。秦至顯王四十四年（前三二三年）始稱王，見周本紀。燕韓稱王都在顯王四十六年（前三二三年），都見六國表。趙至武靈王八年（前三一八年）尙未稱王。趙世家云：『五國相王，趙獨否。曰：「無其實，敢處其名乎？」令國人謂己曰君。』然後也稱王，在那一年，不可攷。宋也稱王，在周赧王三年（前三一八年。）總之，大都在龍前。

註六十三：按所謂「文學」與普通所謂文學，意義不同，指一般學術言。（郭紹虞說，見他的「中國文學批評史」。）

註六十四：新序云：『齊稷下先生，喜議政事。騶忌既爲齊相，稷下先生淳于髡之屬七十二人，皆輕騶忌：以爲設爲微辭（按史記作「微言」，具載當時問答語句，大抵爲一種隱喻，令聽者自悟。文長不引。）騶忌必不能及。乃相與俱往見騶忌。淳于髡之徒禮踞，騶忌之禮卑。淳于髡等稱辭，騶忌知之如應響。淳于髡等辭詘而去。騶忌之禮踞，淳于髡之禮卑。……是以聰明捷敏，人之美材也。』從這一故事裏可以看出當時齊君相對於稷下先生的客氣；議論的自由；態度卑踞以知識爲標準，不以勢位爲轉移。這種作風，對於學術的發展，當有很大的關係；所以能培養出戰國百家爭鳴的學術，鍛鍊出思精語警的名辯，形成了一個文化燦爛的時代。

註六十五：按劉向別錄云：『齊使鄒衍過趙，平原君見公孫龍及其徒綦母子之屬，論白馬非馬之辯。』可見衍龍是初次見面可爲他以前沒有到過稷下之證。參看註三十六。

註六十六：呂不韋也養士三千人，當是相秦（莊襄王元年，前二四九年）以後事，公孫龍恐不及見，故不引。但通戰國之世，養士之風不絕，其末葉齊楚韓魏秦都以養士稱，眞可說是遍及全國了。

註六十七：梁啓超戰國載記云：『自秦商鞅見戮以後，范雎得政以前，約七八十年間，有所謂縱橫家者出。』秦戮商鞅在顯王三十一年（前三二八年），范雎相秦在赧王四十九年（前二六六年）；這中間，一半是公孫龍的時代。

註六十八：見劉向戰國策序。

註六十九：說苑尊賢篇云：『魏擊遇田無擇於途，下車趨謁，無擇坐乘如故。擊意不說（悅），因問曰：「不識富貴者驕人乎？抑貧賤者驕人乎？」無擇曰：「亦貧賤者驕人耳！富貴者安敢驕人。諸侯驕人，

則失其國；大夫驕人，則失其家；士貧賤，行不合，言不用，則躡屨而適秦楚耳，安往而不得貧賤乎？富貴者奈何能同之哉？擊乃再拜而後退。』魏擊，即文侯子武侯，田無擇即田子方。魏世家紀此事略異。

註七十：國策齊策四云：『齊宣王見顏斶曰：斶前！斶亦曰：王前！宣王不悅。左右曰：王，人君也；斶，人臣也。王曰斶前，斶亦曰王前，可乎？斶對曰：夫斶前爲趨勢，王前爲趨士；與使斶爲趨勢，不如使王爲趨士。王忿然作色，曰：王者貴乎？士貴乎！對曰：士貴耳，王者不貴。』

註七十一：參閱「史記貨殖傳」。

三二、十一、十二。

論荀子成相篇

——介紹二千餘年前的一篇通俗文學

荀子在戰國末葉，不但是一位批判綜合了以前學術的大思想家，而且是一位理解運用了民間文學的富有創造力的文學家。他的成相篇，恰好就是代表了他這兩方面的作品。或許就因爲這個原故吧，成相篇在學術和文學兩方面，都沒有得到它應有的評價。近來許多講荀子學術思想的人，對於採取通俗文學形式的成相篇，似乎都未嘗當它是一篇關於思想的著作，從而忽略了在它裏面表現得更深刻的荀子的法術思想；倒是前清講訓詁的郝懿行對它曾有過相當的認識。郝氏說：

『荀卿……本圖依託春申，行其所學；迨春申亡而蘭陵歸，知道不行，發憤著書，——其指歸意趣盡在成相一篇，而託之瞽矇之辭，以避患也。』(註一)

但也只說對了半面，沒有注意到它作爲文學作品的價値。而研究文藝的人呢，似乎又因他「一開口就是憂天憫人的言治道」，不大相信荀子也寫過通俗文學，從而忽略了它在文學史上的價値；(註二)倒是治經學的盧文弨說過了這麼一句話：

『審此篇音節，即後世彈詞之祖。』(註三)

然而中國文學史，甚至通俗文學史，都沒有給它一個適當的位置。——所以，想談它一下，算是一個初步的研究。

就從篇名談起吧。關於成相篇的命名，向來有過種種的說法，大都見於王先謙的荀子集解。就中，俞樾的見解，是頗近於眞實的。他說：

『……此相字卽「舂不相」之相。禮記曲禮篇：「鄰有喪，舂不相，」鄭注曰：「相謂送杵聲」。蓋古人於勞役之事，必爲歌謳以相勸勉，亦舉大木者呼邪許之比。其樂曲，卽謂之相。「請成相」者，請成此曲也。漢志有成相雜辭，足徵古有此體。』

從這段富有暗示的說話，可以導出這樣的結論：一、相是送杵的聲音，像舉大木者呼邪

許一樣，發展起來就成爲一種歌謳，卽舂者的勞動歌。因爲是一種歌謳，鄰有喪，纔不相，這是人情之常；如果只是呼邪許的聲音，何須忌避？二、這類民歌，發生當很早，荀子當時已普遍存在在某些地方，（或許就是蘭陵）並且已有相當高度的發展，那纔引起荀子去擬作的興趣。又從漢書藝文志著錄成相雜辭、列在漢人雜賦之末看來，說不定這類民歌，漢時還在流行。漢志所著錄者，或者是漢人的擬作，或者只是文人所彙集的民歌；可惜已經亡失，無可稽考；是不是和成相篇同樣的調子，也無從斷定了。但是，三、這類勞動歌的通稱，當是「成相」，或「成相辭」，而不是「相」。前者，有荀子成相篇「託於成相以喩意」可證；這裏成相二字在文法上分明是一個名詞。後者，有漢志的「成相雜辭」可證，「雜」者表示主題之雜，卽所謂「雜賦」那個「雜」字——大抵自「相」由動詞轉成名詞（卽由邪許之聲發展爲歌謳）之後，歌唱時，便另加「成」這樣一個動詞來指歌之事，謂之「成相」。「成」，猶奏也（鄭注禮記語），故也取得「唱」義，古代歌樂往往是一起演唱的。因而招呼人們開始歌唱這調，便謂之「請成相」。後來遂轉成這類勞動歌的一句開場的常套語，也猶乎成相轉成它們的通稱一樣。

我認爲成相篇中的「請布基」、「請牧基」、「基必施」一類語句，也是這類民歌的常套語，而且是用在每套歌詞中間，藉以變換情調的。（在原始或和春事有密切關係，我想古代杵臼大都是移動的，版築時候更不消說。）所以，它們在成相篇中，和其下文往往在似聯貫非聯貫之間；還沒有失掉民歌慣用雙關語彙的味道。如果硬把「基」字解釋爲「基業」（如像楊注），把「相」字解釋爲「治」字（如像王引之），就不免要犯牽強附會的毛病了。四、這類民歌，原先必以杵聲爲節，發展之後，就成爲人們所愛唱的徒歌，故不能稱爲「樂曲」，俞說非是。正因爲是人們所愛唱的徒歌之故，所以文人們喜歡擬作，藉以抒情達意。成相篇就是在這種情形之下所產生的作品，故一開始便襲用「請成相」這種套語，因而名爲「成相篇」。從形式上說，也像「以初發語名篇」（楊注），而實非是。

其次，關於成相篇的章句，顧千里說：

『本篇之例，兩三字句，一七字句，一十一字句爲一章。每章凡四句，每句有

韻。其十一字句，或上八下三，或上四下七。……上八下三者，如「愚以重愚闇以重闇成爲桀」之屬是也；上四下七者，如「主誠聽之天下爲一海內賓」之屬是也。唯「下以教誨子弟上以事祖考」，又「孰公長父之難厲王流於彘」兩處，則上六下五，雖變例，正可推知其（爲）十一字句矣。盧（文弨——作者）校語定上四下七爲兩句，言五句爲一章，以前後例之，不合。』（註四）

其實，顧氏的說法，倒沒有盧氏「校定上四下七爲兩句，言五句爲一章」的，近於眞實。大抵顧氏泥於「每句有韻」，遂合末後兩句爲一十一字句。民歌並不一定每句都有韻，舉如「鳳陽花鼓詞」，就是開始三句都有韻，以後六句七字句，則隔句叶韻而已。（鳳陽花鼓詞，調子很像成相篇，是不是由它演變出來的呢？這要待喜歡蒐集民歌的學者們的研究。）顧氏既可認「下以教誨子弟上以事祖考」等兩處上六下五爲「變例」，就可以認「愚以重愚闇所重闇成爲桀」之屬也是「變例」了。何況所謂「上八下三者」，其「上八」於第四字都可斷讀，變成上四中四下三，像「由之者治、不由者亂、何疑爲」那樣的呢？又如「宗其賢良辨其殃孽」句，照十一字句推之，當脫三字，而「宗其

賢良」和「辨其殃孽」對文，「孽」字又和「竭、蹶、達」爲韻，則所脫的三字句當在其上無疑；那麼，不又成了上三下八的「變例」了嗎？因此，我認爲成相辭的原型，當是五句一章，後兩句爲上四下七，而四字句不叶韻。而成相篇把這兩句十一個字，給以種種的變化分讀，自成一種風格；這就具體地表現了荀子的創造力了。

由此可見，古成相辭這種勞動歌是怎樣整齊而又富於變化的。（我認爲擬作的文字，大抵不至變更原型的調子，至多像上述那樣地運用後兩句。）合起固定的三句和可以變化運用的兩句看來，這種民歌的句子，可以說是三、四、五、六、七，各種字句都有，比起詩經那樣古板的四字一句來，眞是自由得多。（註五）荀子是長於詩的，據說毛詩魯詩等都出於他的傳授，但到了要用詩歌的形式來抒寫自己的見解和情感的時候，不去摸倣詩經，却去摸擬民歌，或者就是因爲它的形式充滿着自由變化的緣故。（那麼長的說理詩，讀起來沒有使人瞌睡，其原因也半在此。）荀子的年代略後於屈原，如果屈原的偉大處在於：「他把民間文學擴大起來，成爲與生活配合的新文學，以活生生的新文學來代替了古板的貴族文學」（註六）的話，那麼，對於同樣地擴大了民間文學的荀

子，給以過分的冷遇，無論怎樣說，總不免有點不公平吧。

關於它的結構，讀過成相篇的，誰都可以看出不是雜湊成功的，而是有組織的詩篇。如果稍加注意，就可以知道它不是單純的一篇長詩。最明顯的，是第四十四章末尾說：「託於成相以喻意」（照着五句一章，把它分成五十六章，以便引證——作者），分明是詩篇的結束語，聲明作詩的意指，好像詩崧高篇「吉甫作誦，……以贈申伯」之類的結法。可見是兩篇以上的詩編在一起的。那麼應該分爲幾篇呢？胡元儀曾把它分爲五篇，去附會漢志著錄孫卿賦十篇之數，旣不自然，結局也不能自圓其說。（註七）依我看來，按照成相篇的內容，可以分成三篇：

上篇，自「請成相，世之殃」起，至「宗其賢良辨其殃孽」止，計二十二章。這篇，從當世之亂說起，前半指出致亂的原因，後半則提出撥亂而反於正的方法。篇首以「請成相」「請布基」開端，中間以「請牧基」爲轉捩，篇末以「成相竭」云云結束。全篇前半用「世之殃」（第一章）、「主之孽」（第六章）、「世之災」（第七章）、

「世之衰」（第九章）、「世之禍」（第十章）、「世之愚」（第十一章）等，後半用「治之經」（第十八章）、「治之志」（第十九章）、「志之榮」（第二十章）、「治之道」（第二十一章）等同樣的句法，作文字上的線索，自成一種結構。讀起來，覺得波瀾重疊，峯巒迴複，使人忘記了內容的枯燥。

中篇，自「請成相，道聖王」起，至「託於成相以喻意」止，也二十二章。這篇以歷史的故事為自然的線索。前半敍述古代聖王故事，說明上世之所以盛，中間由「願陳辭」章轉入後半，敍述幽厲故事，說明季世之所以衰。本來「願陳辭」之上當有「請牧基」一句套語，今脫去，致形式上轉折不甚明顯，但較諸上下兩篇應有這麼一句。（胡元儀以為這句是「請成相」，但「相」字不入韻；而王引之謂此句在「願陳辭」下，也與上下兩篇不類：均非。）前半以聖王的先後為自然的順序；後半則大體以相鄰兩章首尾的字句為連鎖，（如第三十七章開頭「門戶塞」句，承第三十六章末尾「蒙揜耳目塞門戶」句；第三十八章開頭「正直惡」句，承第三十七章末尾「比周欺上惡正直」句：最為明顯。）像轆轤似的一路轉下去，另成一種篇局。因為敍述「君臣治亂之事」（楊倞

語），也抒寫着生「不遇世」「我獨自美」的情感，故在三篇中最富有詩意。

下篇，自「請成相，言治方」起，至「後世法之成律貫」止，祇有十二章，大都是「言治方」的。篇幅雖然短了一半，前後半內容上的區別也沒有那麼顯著（如果要勉強給以區別，祇可說前半側重「禮」和「法」，後半則側重在「術」）。然而中間也有「請牧基」一句，作為形式上的關捩。所以我說「請牧基」這類語句，是古成相辭原有的套語。本篇雖短，但是首章（即第四十五章）道人主「謹守」「君倫」則國昌，末章言「公察善思」「以治天下」則可為「後世法」，也自有其起結。

這樣的三分法，也並不是自我作古。楊注說過：「或曰：成功在相，故作成相三章。」又在「請成相，道聖王」章說：「前章意未盡，故再論之也。」所謂「成功在相」，自然是無稽之談；但「作成相三章」，當有所根據，至少楊倞時有人這樣分過。至謂「前章意未盡」云云，也於此處分篇，和我們的看法一樣。（「章」字不能拘泥。）

這三篇作品，大概不是一時寫成，尤其是下篇編在「託於成相以喻意」之後，更不會是上中兩篇同時的作品。時間的先後，大抵照着上中下三篇的順序；但都是晚年的

作品，篇中有「春申道綴基畢輸」一語，當是寫於紀元前二三八年春申君被殺、荀卿廢居蘭陵之後，「知道不行，發憤著書」的時候，其所以採用這種形式，或者也由要借通俗的民間文學形式，去傳播他的思想吧。

由於上面的觀察，我們可以斷定：成相篇是二千一百餘年前留傳下來的一篇模倣民間勞動歌而寫成的作品。它讓我們能夠推知當時有一種稱爲成相辭的民歌的調子和結構：大約是以「請成相」「請布基」之類的套語開頭，中間用「請牧基」換調展開；每章雖只五句二十六字，但一整套當由若干章所構成，章數或多或少可以伸縮，全視所要歌唱的題材而定。（成相篇下篇只有上中兩篇的一半篇幅，便給了這一暗示。）單就這一點來說，成相篇也有資格在中國文學史上佔有一個相當的地位。何況它本身就是二千多年前的通俗作品，簡直可以說是俗文學的祖宗呢！（與其說是彈詞之祖，毋寧說是鳳陽花鼓詞之類的先河。）在它裏面，七言的句法，已經相當確定（第三句一定是七言的，第五句原則上也是七言的，）這不能不說是成相篇的一種貢獻。尤其值得注意的，是成相篇係一篇表現政治哲學的說理的作品，荀子的思想差不多都綱領式地包括在這

裏。以這樣長篇的詩，寫這樣不大適宜於詩的題材，讀起來，毫不覺得乾燥之味，固然也是得了民歌自由活潑的形式的幫助，但也不能不佩服他的藝術手腕的高明，那是宋儒的理學詩所萬萬不能比擬的。他的賦篇，在當時也是一種新的文體的創造；至少「賦」這個名稱，是賦篇開始使用，以前只是作為詩的六義之一——即作為寫作方法之一而使用了的。(註八)又由屈原的「離騷」的寫作，比成相篇寫成前不多久，我們得以推想到戰國末年曾經存在過一個詩歌革命運動的時代，那末，荀子的成相篇的寫作，就越發不是偶然的了。

現在再從學術思想方面來觀察成相篇吧。這篇長詩，可以說是荀學的綱領，正如上引郝氏所說：『其（荀書）指歸意趣盡在成相一篇。』過去因為對它的不重視，所以它的眞僞似乎沒有成過問題，然而在理，這問題是應當解決的。而胡適之在中國哲學史大綱上卷中却這樣地說：『大概天論、解蔽、正名、性惡四篇，全是荀卿的精華所在，其餘的二十餘篇，即使眞不是他的，也無關緊要了。』好慷慨啊！這樣一來，便等於把荀

子的政治法術思想全部置諸可有可無之列了（卽所謂「也無關緊要了」）。其實，在荀子的整個思想體系，這部分正是他的「指歸意趣」所在的。恐怕當時要以學易天下者，都莫不如此。爲了這，成相篇的眞僞問題的決定，遂極「關緊要」了；因爲它包含的思想，和其餘的二十餘篇的大部分，多有平行的說話，眞則俱眞、僞則俱僞的原故。

依我看來，這篇東西，不會是僞的。第一，它本身就含有內證。第十一章云：『世之愚，惡大儒，逆斥不用孔子拘，展禽三絀，春申道綴基畢輸。』荀子曾受知於春申君。史記說：『……齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以爲蘭陵令，春申君死而荀卿廢，因家蘭陵。……荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禨祥；鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗；於是推儒墨道（德）之行事興壞，序列著數萬言而卒，因葬蘭陵。』第十一章所說的，就是他對於春申君死而自己廢，大道不遂的感慨。因賤「鄙儒」故同情「大儒」，用「孔子拘」來比況自己廢；不但切合於他的身世，而且也逼眞一個像他般「適不遇世」的儒者的口吻。這是一。第二，成相篇所表現的當世的政治學術的情形，完全和史記所敍述荀子的見解符合。這是二。第三，如第二

十五章云：『雖有賢聖，適不遇世孰知之；』第四十三章云：『欲對（遂）吏，言不從，恐爲子胥身罹凶；』第三十八章云：『己無郵（尤）人，我獨自美豈無故；』第四十四章云：『觀往事，以自戒，治亂是非亦可識，□□□□，託於成相以喻意』等等，有一種身處亂世，憂讒畏譏的情形，孤芳自賞的態度，以及治亂可識不能自已於言的心情，又完全和下引附在堯問篇末的荀卿弟子所描述的一致：——

『孫卿迫於亂世，鰌於嚴刑，（鰌亦迫也，）上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，仁者絀約，天下冥冥……。當是時也，知者不得慮，能者不得治，賢者不得使，故君上蔽而無覩，賢人距而不受。然則荀卿懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚。詩曰：「既明且哲，以保其身，」此之謂也。……志修德厚，孰謂不賢乎？』

這段說話，也和史記一樣，替成相篇「愚闇愚闇墮賢良」「前車已覆後不知更，何覺時」一類的呼號，提供了一幅社會背景的寫照。這是三。第四，從那天論、解蔽、正名、性惡四篇被認爲「荀子的精華所在」的文章中，也可得到若干旁證，這些留在下面

來說。這是四。因此，我認爲成相篇眞的是荀子的作品；從而那些包含着和它平行的文章的篇章，也是荀子的作品：都是表現了荀子的思想的。從詳略和整散的關係上說，成相篇就成爲他的思想的綱領了。

關於這一點，——卽成相篇爲荀學的綱領，在其他篇章可以找出平行的說話這一點，——讓我們來舉幾個例證吧。

其一：成相篇往往「賢」「罷」對舉，如第四章「曷謂罷」和第五章「曷謂賢」：第十三章的「辨賢罷」。而非相篇云：『君子賢而能容罷；』正論篇云：『至賢疇四海，湯武是也；至罷不容妻子，桀紂是也。』……這是彼此用語的一致。

其二：第十五章云：

『治復一，脩之吉，君子執之心如結；衆人貳之，讒夫棄之形（刑）是詰。』

「復」字是承上章：「至治之極復後王」那一「復」字來的。所謂「一」的思想；也屢見於他篇。致仕篇云：『君者，國之隆也。……隆一而治，二而亂，自古及今未有二隆

爭而能長久者。』王霸篇云：『君道……治一不治二。』又云：『上一而王，下一而亡。故其法治，其佐賢，其民愿，其俗美，而四者齊，夫是之謂上一。如是，則不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服。……故百王之法不同，若是所歸，一也。』又天論篇云：『天行（道也）有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。』脩治則吉，棄之則凶，所謂「刑是詰」也。——這些都是本章再好沒有的註脚。

其三：第十六章云：

『水至平，端不傾，心術如此象聖人，口（人）而有埶（勢），直而用抴必參天。』

這一章，言脩治的君子治心之道，可以從「解蔽」和「非相」兩篇得到確解。解蔽篇云：『凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。』「心術」兩字與本章同。又云：『故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛（沈）濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察（膚）理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以情，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。……好義者衆矣，而舜獨傳者，壹也。……自古及

今未有兩而能精者也。……聖人縱（從）其欲，兼其情，而制焉者理矣，夫何彊何忍何危？……此治心之道也。』——以上釋前三句。非相篇云：『故君子之度己則以繩，接人則用抴。度己以繩，故足以爲天下法則；接人以抴，故能寬容因求(衆)而成天下之大事矣。故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。』抴，弓檠也。弛則縛之於弓裏，備損傷也，亦所以正弓也。故用來喻正人而又能容人。「直」就是「度己以繩」的意思。「足以爲天下法則」，又「能寬容因衆而成天下之大事」，就「可與天地參矣」；故曰：『必參天』。不苟篇有云：『言己之光美，擬於舜禹，參於天地非夸誕也，』可證。

其四：第十九章云：

『治之志，後埶富，君子誠之好以（而）待（持），處之敦固，有（又）深藏之能遠思。』

先釋「後埶」。彊國篇云：『處勝人之埶，行勝人之道，天下莫忿，湯武是也。處勝人之埶，不以勝人之道，厚於有天下埶索爲匹夫而不可得也，桀紂是也。然則得勝人之埶

者，其不如勝人之道遠矣。』君道篇也說：『……故明主急得其人，而闇主急得其埶。——這就是後埶的意思。爲什麼要「後富」呢？大略篇云：『上好羞（義），則民暗飾矣；上好富，則民死利矣，二者（治）亂之衢也。民語曰：「欲富乎？忍恥矣，傾絕矣，絕故舊矣，與義背矣。」上好富，則民之行如此，安得不亂？』——這就是「後富的意思。又「賦篇」云：『此夫安寬平而危險隘者邪？……甚深藏而外勝敵者邪？……血氣之精也，志意之榮也。……天下待之而後平也，……夫是之謂君子之知（智）。』後三句「君子誠之好以（而）待（持），處之敦固，有（又）深藏之能遠思，」就是說：君子是誠敦固，又有智慧能遠思；所以第二十章接着就言「思」了。

其五：第二十章云：

『思乃精，志之榮，好而壹之神以成，精神相反（及），一而不貳爲聖人。』

所謂「思乃精，志之榮」，就是上引賦篇「血氣之精也，志意之榮也」的意思。儒效篇云：『脩百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，若生四枝（肢）；要時立功之巧，若詔四時；平正（政）和民之善，億萬之衆而博（摶）若一人：

如是，則可謂聖人矣。……此其道出乎一。曷謂一？曰：執神而固。曷謂神？曰：盡善挾（浹）治之謂神。（曷謂固？）曰：萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人。聖人也者，道之管也，天下之道管是矣。百王之道一是矣。』又解蔽篇云：『……故治之要在於知道。何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。』故能運用「虛壹而靜」的心，善思而好道，執神而固，以達於一，則盡善浹治，雖有億萬之衆而搏若一人，是可謂聖人矣」。本章正是要約了上引幾篇那些話語的。

其六：第二十五章云：

『堯授能，舜遇時，尙賢推德天下治，雖有聖賢，適不遇世孰知之？』

荀子生當亂世，有時也不免要發點牢騷，但他既不肯妥協，也不喜怨天尤人，如（第三十八章云：『已無郵（尤）人，我獨自美豈無故？』）更不會迷信（如史記云：『荀卿嫉濁世之政……不遂大道，而營於巫祝，信禨祥。』）而只把它看做適遇（如四十二章云：『嗟我何人，獨不遇時當亂世。』）所以本章說：『舜遇時，……雖有聖賢，適不遇世孰知之？』這是有着他自己的哲學根據，不是偶然的。（這特點，是後人不能僞的。）

榮辱篇云：『自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者窮，怨天者無志（識）。』而他所謂「命」，不是迷信的運命，也指適遇說的。正名篇云：『節遇之謂命。』節，猶適也，荀書常如此作。故在天論篇云：『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。……故明於天人之分，則可謂至人矣。……唯聖人不求知天。』故在他看來，「楚王後車千乘，非知也，君子啜菽飲水，非愚也：是節（適）然也。若夫心（志）意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則其在我者也。故君子欲其在己者，而不慕其在天者，小人錯其在己者，而慕其在天者。……君子小人之所以相縣（懸）者在此！」。所謂「我獨自美」豈無故之「故」就在這裏。這也就是他既嘆息「獨不遇時當亂世」，然而猶欲「託於成相以喻意」的原故吧！

尤其值得注意的，是成相篇的下篇。這部分，都是「言治方」的，可以說是他政治理論的綱領，他的積極的主張都在此。所以值得格外注意的原故，在於經過他自己晚年這一整理之後，不但散見於其他篇章的政治理論，形成了一個整然的體系，而且使他

的法術思想顯得格外鮮明；同時，也顯示了他由禮到法的思想過程，（妙在各章的次序似乎也照這過程排列）——這過程，也就是先秦政治思想史的過程。

這篇開始第一章即全篇第四十五章云：

『請成相，言治方，君論（倫）有五約以（而）明，君謹守之，下皆平正（政）國乃昌。』

王制篇云：『王、霸、安存、危殆、滅亡，制與（舉）在我，亡乎人。』蓋言要為王為霸以至為滅亡之君，權操諸己，並不在人。故又曰：『此五者不可不善擇也，王霸安存危殆滅亡之具也。』本章所謂「君倫有五」，即指這五等之君而言。「君謹守之」，「守」也訓「求」，即「不可不善擇也」。接着兩章云：

『臣下職，莫游食，務本節用財無極，事業聽上，莫得相使一民力。』（第四十六章）

『守其職，足衣食，厚薄有等明爵服，利往（唯）卬（仰）上，莫得擅與孰私得（德）。』（第四十七章）

這兩章，大體可說還屬於禮的範圍。富國篇有一段和它們平行的文字云：『足國之道，節用裕民而善臧（藏）其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民故多餘。裕民故民富，民富則田肥以易，田肥以易則出實百倍，上以法取焉，而下以禮節之，餘若丘山，不時焚燒，無所藏之，夫君子奚患乎無餘。』又曰：『禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱也。故天子袾裷（朱袞）衣冕，諸侯玄裷衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。』又曰：『度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜。故曰：朝無幸位，民無幸生，此之謂也。輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪民時，如是則國富矣。夫是之謂裕民以政。』第四十六章，略當「裕民以政」；第四十七章，略當「節用以禮」。細按一下，好像五燕六雀，銖兩悉稱。

第四十八以下三章，大抵側重言法。第四十八章云：

『君法明，論有常，表儀既設民知方，進退有律，莫得貴賤孰私王。』

按君道篇云：『隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方。』又云『兼聽齊明則天下歸之；然後明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事

息矣，如是則德厚者進而佞說者止，貪利者退而廉節者起。』又曰：『明主有私人以金石珠玉，無私人以官職事業。是何也？曰：本不利於所私也。』本章即約括此意。設，用也。「表儀既設」，即「尚賢使能」。餘自明。第四十九章云：

『君法儀（義），禁不爲，莫不說教名不移，脩（循）之者榮，離之者辱，孰它師（師它）。』

「儀」讀爲「義」。王霸篇云：『用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡，三者明主之所謹擇也，仁人之所務白也。』又云：『之（其）所以爲布陳於國家刑法者，則舉義法也。』君子篇也云：『聖王在上，分義行於下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，衆庶百姓，無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯大上之禁（莫敢犯上之大禁），天下曉然皆知夫盜竊之不可以爲富也，皆知乎賊害之不可以爲壽也，皆知犯上之禁不可以爲安也，由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇其所惡焉，是以刑罰綦省而威行如流，世曉然皆知夫爲姦則雖隱竄逃亡之由（猶）不足以免也，故莫不服罪而請（情）。』「君法義」，即法合於分義的「義法」，「禁、不爲」，即「莫敢犯上之大禁」，循之

者榮，離之者辱」，即「由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇其所惡焉」，「莫不說教」，自然也「莫不服罪而情」了；「夫是之謂人師，是王者之法也」，（王制篇）故曰「孰師它」。第五十章云：

『刑稱陳，守其銀（垠），下不得用輕私門，罪禍有律，莫得輕重威不分。』

「刑稱陳」的「陳」，即上引的「布陳」，也即王霸篇所謂「陳一法」的「陳」。刑法既已「布陳」，卽守其垠限以施刑罰謂之「稱」，故下文云：『罪禍有律，莫得輕重。』（「禍」也是「罪」的意思。）王制篇云：『王者之論，無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰，……析愿禁悍，而罰不過。』「無罪不罰，而罰不過」，所謂「有律」，所謂「莫得輕重」也。如是，則「私門輕」而主「威不分」矣。——這幾章言信賞必罰，法行禁止，已有濃厚的法家色彩了。

第五十二章至五十五章則側重言術。大抵主張循名核實，善用參伍，廣設耳目，而歸於大綱獨攬；求之其他篇章，也同樣可以找到類似的語句，而說得最明顯的，莫若君

道篇如次的一段：『牆之外目不見也，里之前耳不聞也；而人主之守司，遠者天下，近者境內，不可不略知也。（略讀如墨子小取篇「焉摹略萬物之然」的略字，取也。）天下之變，境內之事，有弛易齵差者矣，而人主無由知之，則是拘脅蔽塞之端也。耳目之明如是其狹也，人主之守司如是其廣也，其中不可以不知也如是其危也；然則人主將何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窺遠收衆之門戶牖嚮（向）也，不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者然後可；其知惠（慧）足使規（窺）物，其端誠足使定物，然後可；夫是之謂國具。……故人主無便嬖左右足信者謂之闇。……孤獨而晻（闇）謂之危。國雖若存，古之人曰：亡矣！』用這段話作第五十四章：

『上通利，隱遠至，觀法不法見不視，耳目既顯，吏敬法令莫敢恣。』

的注脚，是再適切不過的。這種話語，置諸「韓非子」中，眞可亂楮葉了。最後，應該指出的是成相篇關於堯舜禪讓的見解和正論篇的見解完全相反；成相篇讚美禪讓，而正論則予以否定。成相篇既有許多不能是僞作的證據，而正論篇那一節，從文字看來也還像荀子他篇的用字語氣，看不出明顯的僞作的痕跡。正論篇那一節，或許是早年的作

品，一個人的思想時常會發生變化，碰着特殊的情形也要說些所謂「有爲而發」的話，所以在一部集子裏收納着早歲和晚年見解不同的作品，也是極平常的事。韓非子難三篇有「燕子噲賢子之而非孫卿，故身死爲僇」的語，雖不必當它做史實看，但用以推測荀子早歲曾有否定堯舜禪讓的說法是可以的。書闕有間，詳悉的情形，現在可無從稽考了。

註一：見王先謙「荀子集解」「攷證」。

註二：陶秋英：「漢賦之史的研究」說：『……只是以一個曾遊歷秦趙楚大國之間，身列上卿，學通諸經，一個智識階級，貴族階級的荀子，在戰國時代，他心裏念裏意識裏，當然他只在想如何治亂，如何救世，一開口就是憂天憫人的言治道是情理之中的事情。而所謂成相篇的「篇」字，即如其餘三十篇同樣意義，含有聖賢大道的暗示，成爲篇章的東西，決不是隨便哼唱之調，反過來說，以一個曾爲大國上賓的通儒，而拉起調子來就是春牘的唱牘，盲瞽諷誦之詞，我想不是容易有的情勢。』

註三：見荀子集解成相篇注。

註四：同注三。

註五：詩經國風很少有幾句七字句。

註六：郭沫若先生「屈原的藝術與思想」中語。

註七：見荀子集解考證。他分成五篇之後，合賦爲六篇，又和漢志賦十篇數目不符，結局又說：『今漢志云孫卿賦十篇者，亦脫一字，當作十一篇也。』

註八：參閱「漢賦之史的研究」。

民國三十三年十一月十二日

荀子從宋尹黃老學派接受了甚麼？

緒言

荀子是先秦儒家最後的一位大師。他的學問規模宏大，也極富有學術性。他批判了當代諸子百家的思想（連儒家的其他派別在內），同時也受了他們的影響，從他們攝取了各種積極的因素。自然，這和他自己「隆積」重「行」的教學主張（註一）有着密切的關係，但同時也是這種作風的一個最好的示範。

荀子是受了道家一些影響的。他的天道觀，無疑地是批判地接受了道家的自然天道觀的。（這裏所謂道家，主要是指稷下宋（鈃）尹（文）黃老學派。）在現存的荀子中還可以看到許多蹈襲道家的術語，如「心術」，「心容」，「大淸明」，及「虛壹而靜」之類。（註二）最近郭沫若先生「定性」地分析了管子中的心術、白心、內業等篇，證明它

們是稷下黃老學派宋、尹的遺著；（註三）並謂『孟荀雖然都在反對宋子，但都受了他很深刻的影響』。（註四）這就使我們明白荀子批判道家各派，何以加於宋鈃的非難獨多的緣故。本篇之作，就想更詳細地來硏究荀宋思想的關係，並藉以了解荀子怎樣批判地接受了宋、尹學說的積極的因素。

註一：荀子勸學篇云：『積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德而神明自得，聖心備焉。故不積蹞步無以至千里，不積小流無以成江海。』『故聖人者人之所積而致矣。』（性惡篇）而儒效篇云：『知之不若行之，學至於行而止矣。行之，明也。明之爲聖人。……人生無師法則隆性矣，有師法則隆積矣。』

註二：內業篇云：『鑒於大淸，視於大明，』解蔽篇所謂『虛壹而靜謂之大淸明，』當蹈襲此。餘項散見本文。

註三：見郭沫若先生：「宋鈃尹文遺箸考」。（「靑銅時代」）這確是一大「定性發見。」又據羅根澤先生：「管子探源」所引劉節先生也有「心術上下及白心三篇出宋鈃或尹文之手」之說，惜未知其詳。

註四：見郭沫若先生：「稷下黃老學派的批判」。（「十批判書」）

一

儒家的天道觀，到了荀子手裏就發生劇變，——由有意志的天（或半意志的天）（註五）變爲自然的天。這是受有道家自然的天道觀的影響的。他不但不把天當做人格神看待，反而還要翻轉來征服自然，把天「物畜」起來。荀子說：

『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩（循）道而不貳，（貳，卽是忒。）則天不能禍。故水旱不能使之饑，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。』（天論篇）「行」就是道。（爾雅釋宮云：『行，道也。』）天道有常，就是說天自有它運行的道理，不因爲人的善惡而變其道；故曰『不爲堯存，不爲桀亡。』同時，它也不能主宰人的吉凶，禍福都由人自己的做法；故曰『彊本而節用，則天不能貧……。故水旱不能使之饑……。』在他眼裏，所謂「天」者，不外就是「列星」、「日月」、「四時」、「陰陽」、「風雨」之類的客觀自然的物事。而所謂「人」者，也是萬物之一，其精

神又是形體的產物，毫無神祕。所以說：

『列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。……天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧（藏）焉，夫是之謂天情。』（天論篇）

『水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣，有生，有知，亦且有義，故最爲天下貴也。』（王制篇）

因而天論篇中所謂「天職」、「天功」、「天官」、（「耳目鼻口形態」）「天君」（「心」）、「天養」、「天政」等等術語中的天字，只是「天然的」，也即是「自然的」之意思。（註六）於是他就強調着「天人之分」，說『故明於天人之分，則可謂至人矣。』又說『惟聖人爲不求知天。』（這句話要通前後文去理解，詳後。）這就一面斬斷了人格神的天道觀的葛籐，另一面也揚棄了觀念論的天道觀的神祕。史記孟子荀卿列傳說：『荀卿嫉濁世之政，亡君亂國相屬，不遂大道而營於巫祝、信禨祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事，興壞序列，著書數萬言而卒。』由此可見

荀卿的思想是怎樣的反映了當時的政俗！

荀子的天道觀，雖然是接受了宋尹黃老學派的思想，但經過了他批判的結果，其神祕的因素已被揚棄了。心術上云：

『虛而無形謂之道。化育萬物謂之德。』（經）

『道在天地之間，其大無外，其小無內。』（以下傳）

『天之道，虛其無形，虛則不屈，無形則無所位迕（卽抵牾），無所位迕，故遍流萬物而不變。』

『道也者，動　見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極，故曰「可安而不可說」也。』

心術下云：

『道，其本至也。至不（丕）至無，非人所而（能）亂。凡在有司執制者之利，非道也。』

內業篇則云：

「夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍，謀（寂）乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。」

「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也；人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也。」

「凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。」

在這幾篇中，把宇宙的本體，描寫成一個超時空、超感覺、玄之又玄的不可思議的東西，「命之曰道」。拿它去和荀子的說法比較一下，便可看到下面幾點。

第一，心術內業的作者，喜歡用道字去表現本體，其用天字，除了上引「天之道」一條外，大抵是指和地對待的天說的。而在荀子則不然，他似有意用天字去表現宇宙。自然（不是宇宙的本體，）其用道字，除一二處還多少留有本體意味的痕迹如像「萬物爲道一偏」（天論篇）之類（註七）以外，大抵是表現道理、方法之類的意思。在儒效篇還特別聲明：

『道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。』

下面一段，特別把他的天的概念表現得很明顯很平實：

『聖人淸其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是則知其所爲知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。故大巧在所不爲，大智在所不慮。所志於天者，（禮記鄭注：「志，猶知也。」這裏志字也應作知字解。）已（以）其見象之可以期者矣。所志於地者，已其見宜之可以息者矣。所志於四時者，已其見數之可以事者矣。所志於陰陽者，已其見知（和）之可以治者矣。』（天論篇）

故他的所謂天，無非是指這些天地四時陰陽等自然的物事而言，它和宋尹的道的概念，是有本質不同的。

第二，荀子是把宇宙（天）作爲如實的存在去觀察（對於心的看法也是這樣，後詳。）而不願意越出這一限度去想像揣度的。這是他的習積主義（經驗論）當然的歸結。所以說：『大天而思之，孰與物畜而制（裁）之。……故錯人而思天，則失萬物之情。』

（天論篇）所謂「大天」云云，就是說把天的範圍擴大到天地四時陰陽的「見象」「見宜」「見數」「見和」以上去想像揣度；所謂「物畜」云云，就是說要「期」之、「息」之、「事」之、「治之」，以達到「天地官、萬物役」的地步，以達到「其行曲治，其養曲適，其生不傷」的目的。所以說『如是則知其所爲知其所不爲矣……夫是之謂知天。』由後一場合說（「物畜而裁之」，）他說『夫是之謂知天；』由前一場合說，（「大天而思之」，）他說『惟聖人不求知天。』所以，「知天」與「不求知天」，並不矛盾。因而他不贊同「從天而頌之」。這句話，髣髴是針對着內業篇『是故此氣（此字原作民，依下文改，）杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖（綽）乎如在於海，卒乎如在於己。……不可止以力，而可安以德，不可呼以聲，而可迎以意（原作音）』那些禮讚說的。這也是和宋尹一派不同的。

第三，心術內業等篇，以道爲宇宙的本體，故認爲萬物及人乃至其心，都是道的顯現。

『凡物之精，此（化）則爲生。下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼

神；藏於胸中，謂之聖人。』（內業篇）

因爲它是宇宙的根源，故是客觀的存在。心術下篇就直捷了當地說：『道，……至不至無，非人所能亂』了。萬物既爲本體的顯現，故也是客觀的。所以應物要用「靜因之道」，心術上篇云：『因也者，舍己而以物爲法者也。』荀子的天的概念雖然和宋尹之「道」不同，但對於以天地萬物爲客觀的存在，則以儒家的經驗論的立場接受了的。上引天論篇的文句以及正名、性惡等篇的同類文句，都可作證。

第四，莊子天下篇關於宋尹云：『曰君子不爲苛察，不以身假物。』（曰字表示引宋尹的話。）這在內業、心術等篇則採取這樣的表現：

『執一不失，能君萬物，君子使物，不爲物使。』（內業篇）

『執一而不失，能君萬物，日月與之同光，天地之與同理。聖人裁物，不爲物使。』（心術下）

這些話，不管說「使物」也好，說「裁物」也好，還是站在消極的「靜因之道」的立場的說法。其要旨無非是要因應之餘，「不以物亂官，不以官亂心」，所以說：『是故聖

人與時變化而不化，從物而不移，（心術下從作應尤爲明顯。）能正能靜，然後能定。」（均見內業篇）這是虛靜的本體觀必然要導出來的理論。荀子則不然。他也主張君子役物不役於物，但他所謂役物是積極的。勸學篇云：

『吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。……假與馬者非利足也，而致千里；假舟檝者非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。』

「善假於物」，就是善役物的意思。脩身篇云：

『……內省而外物輕矣。傳曰：「君子役物，小人役於物，」此之謂矣。』

這裏所謂役於物，是指重富貴而輕道義說的。天論篇「大天而思之」那一段話，尤其明顯地表現了他的勘天主義的積極思想。索性把它引在下面吧。

『大天而思之，孰與物畜而制（裁）之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。』

這是多麼積極態度！把「人」抬到很高的地位。所謂人，就是指人爲——卽是「騁能」

去「理物」以至「制天命」等作用。這也是他的天道觀必然導出來的理論。假如說是接受了宋子的影響，那就應該說是批判的接受。

荀子就這樣批判地接受了道家自然天道觀的積極的因素。

註五：如論語：『天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？』（子罕篇）又如孟子：『天不言，以行與事示之而已矣。』（萬章上）

註六：正名篇云：『性（生）之和所生、精合感應、不事而自然，謂之性，』明白地用了「自然」的詞彙。又非相篇云：『饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。』所謂「無待而然」，就是「自然」的另一種說法。而「好惡欲」又是「天情」，故「天」就是「自然的」。

註七：哀公問篇云：『大道者所以變化遂成萬物也，』也屬此類。

二

其次，關於心的認識，在先秦諸子學術中，荀子最近於科學。他在這方面，蹈襲了宋尹學派的許多術語，甚至沿用他的語句和看法。前者如「心術」「心容」「虛壹而靜」

等。（註八）後者如「心者形之君也」，「心居中，虛以治五官」之類，對於心和五官的作用，給以高低的區別。（註九）可是他們對於心的見解乃至治心之道是不相同的。宋子把心看做道的顯現，故用描寫道者去描寫心，要用靜因之道去治心。但是荀子不然。他把心當做一種自然的現象研究，從心的作用去研究「心容」，以經驗論的知識論的立場去批判接受宋尹學派的所謂「虛壹而靜」的術語，從新給以規定。這就和他自己的天道觀一起，給與他的知識論以一種異彩了。天論篇云：

『天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧（藏）焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能（態）各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中，虛以治五官，夫是之謂天君。』

由於「形具而神生」這種平實的看法，所以，他要批判宋子「情欲寡少」之說，不合於心理的事實，故雖蹈襲宋子「虛壹而靜」的術語，却須重新給以不同的規定。解蔽篇云：

『人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。』

單拿這表現方式說，它就和心術、內業諸篇不同。因爲從宋尹的看法，心就是道的顯現，嗜欲去，神便來，乃能智。以下我們更詳細地研究兩家關於虛壹而靜的用法，其不同在哪裏？心術上篇云：

『虛其欲，神將入舍，掃除不潔，神不留處。（不字原作「乃」，依宋本改。）人皆欲智而莫索其所以智。智乎智乎！投之海外而無自奪乎！求之者不如處（虛？）之者。夫聖人無求也，故能虛。』（經）

下文解云：

『世人之所職者情也，（情字原作精，據俞曲園校改。）去欲則寡，（寡原作宣，依郭先生校改。）寡則靜矣。靜則精，精則獨矣。獨則明，明則神矣。神者至貴者也，故館不辟除，則貴人不舍焉。故曰「不潔則神不處。」

『「人皆欲知（智），而莫索其所以知（智），」知，（原奪，依郭先生補。）彼也，其所以智，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫如（原作能，能如通）虛矣。**虛者無藏也**。故去知則奚求矣？無藏則奚設矣？無求無設則無慮，無慮則反覆

（返復）虛矣。』

道家一般都主張虛靜無爲，寡欲去智，宋子也是這樣。他認爲道本虛，欲不潔，故主張「情欲寡少」，「無求無設則無慮，無慮則返復虛矣」，即是說「去知」纔能「無求」，「無藏」纔能「無設」（無成見之類），然後那本體所顯現的「心」，纔能返復於其本來的「虛」。後來道學家的「復性論」，可說是導源於此的。然而荀子的見解，恰恰和這些相反。他首先，而且着重地批判了宋子的「情欲寡少」的思想。他以爲既非「人之情」，也無補於治：

『子宋子曰：「人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。」……應之曰：『然則亦以人之情爲目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚？此五綦者，亦以人之情爲不欲乎？」曰：「人之情欲是已。」曰：「若是則說必不行矣。以人之情爲欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。』（正論篇）

『凡語治而待去欲，無以道（導）欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以

節欲而困於多欲者也。』（正名篇）

他在後一引句下文稱之爲「小家珍說」，雖未明提宋子，但無疑是指宋鈃一派說的。於是他本於自己的性惡論，(註十)認爲欲不可去，而求則可節，欲不論多寡，合理的就是好的，不合理的就是壞的，充分地表現了他的理知主義。

『性者天之就也，情者性之質也(符也)，欲者情之應也。以所欲爲可得而求之，情之所必不免也。以爲可而道(導)之，知所必出也。……欲雖不可去，求可節也。』（正名篇）

『欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也。求者從所可，受乎心也。……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖少奚止於亂。……凡人之取也，所欲未嘗粹而來也。其去也，所惡未嘗粹而往也。故人無動而(不)(不字衍)可以不與權俱。……道也者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。』（同上）

因爲「欲不可去」，故反對單純的去欲寡欲。因爲「求者從所可」，故屢稱道「仁知且

不蔽」（解蔽篇）。「所可中理」或「失理」，要靠理知去決定，「所欲未嘗粹而來」，「所惡未嘗粹而往」，要靠理知去權衡，（故曰「人無動可以不與權俱」，）故尙知。尙知，故不能「無藏」，因而他的所謂虛，就不是無藏的虛，而是「不以所已藏害其所將受」的虛。所以他說：

『心未嘗不臧（藏）也，然而有所謂虛。……人生而有知，知而有志（誌，識）。志也者臧也。然而有所謂虛。不以所已臧害所將受，謂之虛。』（解蔽篇）

這文中所謂「心未嘗不臧也，然而有所謂虛」云云，顯然是一種有所批判的語氣。而「不以所已臧害所將受」云云，則係自己從新另下的規定。那批判的對象，無疑的就是宋尹一派的主張，對照着心術、內業諸篇讀起來，格外有趣。

關於「壹」，心術下云『一氣能變曰精，』內業篇作『一物能化謂之神，』接着云：『化不易氣。』又云『摶氣如神，萬物備存。』所謂「氣、精、神」都指本體。道家認爲本體是專一的，所以認爲心也應該專一，纔能與本體合致。故云：

『能摶（專）乎？能一乎？能無卜筮而知凶吉乎？（原作吉凶，依韻乙。）能止

乎？能已乎？能勿求諸人而自（自字依心術下增。）得之於己乎？思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。……一意摶（專）心，耳目不淫，雖遠若近。』（內業篇）

但是他們的提倡「一意專心」，目的不在用智，而在於養生。故緊接着就說：

『思索生知（巧詐的意思），慢易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。思之不捨，內困外薄，不早爲圖，生將巽舍。食不若無飽，思莫若勿致，節適之齊，彼（指精、神、靈氣，也卽道，）將自至。』（內業篇）

仍然是去知的立場。然而荀子則恰和這相反：

『心未嘗不兩（原作滿，依楊注改）也，然而有所謂一。……心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一。不以夫（彼也）一害此一，謂之一。』（解蔽篇）

這是說心有同時兼知兩事的作用，也可能集中精神於一事而「不以夫一害此一」。在爲學做事上都須專一纔能成功，故在下文卽讚頌專「壹」：

『故好書者衆矣，而倉頡獨傳者，壹也。好稼者衆矣，而后稷獨傳者，壹也。好樂者衆矣，而夔獨傳者，壹也。好義者衆矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精於射。奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御。自古及今未有兩而能精者也。』

這一讚頌，是就知慮事業的成就邊說的，是向外的工夫，不是向內的存養。它和那「能守一而弃萬苛，見利不誘，見害不怕，寬舒而仁，獨善其身，是謂靈氣，意行如天」（內業篇）的見解，用意截然不同。

關於「靜」的見解，荀子也和宋子不同。宋尹言靜，和一般道家一樣，大都旨在以靜制動，以靜養心，心術上云：

『毋先物動，以觀其則，動則失位，靜乃自得。』

『天曰虛，地曰靜，乃不貣。（原作「伐」，譌。）紛乎其若亂，靜之而自治。……是故有道之君子，其處也，若無知，其應物也，若偶之，靜因之道也。』（以上經）

『天之道虛，地之道靜，虛則不屈，靜則不變，不變則無過，故曰「不貣」（原作「伐」）。』

『……故物至則應，過則舍矣。「舍矣」者，言復所於虛也。』（以上解）

這也是從天地之道，說到治心之道。其所以提倡消極的「靜固之道」，無非欲由靜復虛，以達到復性，以達到衞生之道。故內業篇有如次的話，表現得更爲明顯：

『彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。』

『凡道無所，善心安愛（處），心靜氣理，道乃可止。』

『中不靜，心不治，……中守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中德。』

（中德，心術下作「內德」）。

『內靜外敬，能反（返）其性，性乃大定。』

『和乃生，不和不生。』

『心能執靜，道將自定。』

荀子認爲心本來就是動的，恰和「彼心之情，利安以寧」，「中不靜，心不治」的見解

相反。而且由其性惡論的立場，而主張「誠」則「濟而材盡，長遷而不復其初，則化矣。」（不苟篇）這和「內靜外敬，能反（返）其性」也剛相反。所以他要對於靜的概念另作規定：

『心未嘗不動也，然而有所謂靜。……心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也，然而有所謂靜。不以夢劇亂知謂之靜。』（解蔽篇）

所謂「臥則夢，偷則自行，使之則謀」，正是心的現象的寫實，證明心確是無時不動。而所謂「使之」，也是心之「自使」，而非「或使」，故下文云：

『心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨（默）云，形可劫而使詘（屈）伸，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰「心容」。其擇也，無禁必自見，其物也雜博，其精（原作情）之至者不貳。』（解蔽篇）

這種認心爲自主的自動的見解，或許是接受了內業篇「凡心之刑（形），自充自盈，自生自成」，「我心治，官乃治，我心安，官乃安，治之者心也，安之者心也。心以藏心，

心之中又有心焉」這類說話的影響，但「自使也」云云的表現，確是比「心以藏心，心之中又有心」的，高明得多多了。

正因爲對於心有這樣的心理的認識，所以他對於儒家曾子子思(註十一)孟子有子那種「靜彊忍危」的治心方法也表示不滿而加以諷刺的批評，之後，纔歸結到：『聖人縱(從)其欲兼其情而制焉者理矣，夫何彊何忍何危！故……仁者之思也恭，聖人之思也樂，此治心之術也。』終竟是從用知方面立論。(註十二)

一句話歸總，荀子對於「虛壹而靜」的理解，是和宋子不同，而這種不同則由於兩家立場的不同的。其分水嶺在於荀子「治心之道」，重在求「仁知不蔽」以期逖福成名，而宋子則重在寡欲養生，以期「人我畢足」。所以，雖蹈襲了宋子的術語，却以儒家的立場批判了它們而於知識論方面發展了。

註八：荀子成相篇云：『心術如此象聖人，』解蔽篇云：『凡萬物異則不相爲蔽，此心術之公患也，』完全蹈襲宋子用語。心術上云：『心術者無爲而制竅者也。』(所以以「心術」名篇。)
又解蔽篇云：『故曰「心容」。』而莊子天下篇曾說宋尹『語心之容，命之曰心之行，』分明宋尹

一派曾有此種術語，現存心術下篇尙有「心之形，」內業篇也有「心之刑（形），」「心之情」等語。形、情、字，意義都相近。因爲是蹈襲的，所以要加「故曰」二字。

又虛、壹（「一」通）、靜等用語，也常見於心術內業諸篇。

註九：解蔽篇云：『心者形之君也，……出令而無所受令。』天論篇也云『耳目鼻口形態各有接而不相能也，（接，知也）夫是之謂天官，心居中，虛以治五官，夫是之謂天君。』而心術上已有：『心之在體，君之位也，九竅之有職，官之分也，』『心術者無爲而制竅者也，故曰「君」』的話。可見是沿用了宋子的看法。但荀子把它轉用於知識論方面，區別出認識的高低等級來，便成異彩。若和孟子『耳目之官不思，……心之官則思……，』（雖見到耳目與心的作用不同，但都一樣稱官）比較一下，更明顯地是沿用宋子而非導源於孟子的了。

註十：荀子的性惡論與他的自然天道觀是有密切的關係的。因爲揚棄了道家天道觀的玄祕因素而接受了它的積極的自然因素，故在性論上不免偏重於注視自然的人，視爲禹桀同性；這一點受了他的社會關係因而受了他的儒家等級立場的限制，沒有發展下去，只形成他的思想體系內在的矛盾。其長短姑勿論，然而他確是從這一性論的角度去觀察「欲」，因而批判了宋子的。

註十一：解蔽篇云：『空石之中有人焉，其名曰觙。』空石之觙，即是孔氏之伋。這是郭沫若先生的發見。從荀子對於思孟這種治心方法的批判，可見他們兩派思想的不同，是原則的，不是門戶的。

註十二：荀子也言治氣養心之術，但不是向內的虛靜。脩身篇云：『凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。』（王念孫曰：『「一好謂所好不二也，」儒效篇曰：「并一而不二，」成相篇曰：

「好而一之神以成，」皆其證』）「由禮」是「治氣養心」最捷的途「徑」，而「得師」和「一好」，不過使「由禮」更易做得到家罷了。所謂「由禮」，就不是「徒靜」所能夠做到的，故雖言「誠」，究竟與思孟路數相反，無妨拿它去和孟子的比較一下看看！

三

上節我們看到荀子對於虛壹而靜的見解，和宋子的截然不同。主要在於荀子對於所謂「心容」作了平實的研究，而不作玄秘的想像。而這種「心容」的研究，使他的知識論具有若干特點。現在我們就這為中心來研究荀宋這方面的關係。心術上云：

『心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益（盈），目不見色，耳不聞聲。故曰「上離其道，下失其事。」』

下文解云：

『耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞。故曰「上離其道，下失其事。」心術者，無為而制竅者也；故曰「君」。』

這是站在「情欲寡少」的道家立場的說話。心「虛其欲」，以「無爲而制竅」，也就是「無與於視聽之事」；換一句話說，就是「情欲寡少」，而「不以物亂官，不以官亂心」。這樣就可以「心靜氣理」，「淪洽在心，此以長壽」。這就是宋尹一派的所謂心術的理論。

這裏所謂「官」與「君」之分，荀子是接受了的。他說過：『心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。』又說：「心居中，虛以治五官，夫是之謂天君。」這些說話，從表面看來，都像是心術上篇那些說話的翻版。但是，如果了解了荀子的所謂虛，只是「不以所已臧害所將受謂之虛」的話，就可以知道他的「虛以治五官」，並不卽等於所謂「無爲而制竅」。因爲荀子的所謂「天君」——心，却是兼司情知而積極地指揮着五官的。

『形體色理以目異；……說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有（又）徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知。』（正名篇）

「說故喜怒哀樂愛惡欲以心異」，就是說，心一方面有別異「說故」的知的作用，另一方面有發生「喜怒哀樂愛惡欲」的情的作用。「說故」，在這裏指的是理由根據緣故之類的意思。「說」卽是後面「心徵之而無說」之「說」；「故」，卽是「持之有故」、「辯則盡故」之「故」。有時也互文見意，如正論篇所云：「凡人之鬥也，必以其惡之爲說，非以其辱之爲故也」者是。又「心又徵知」，也是心的知的作用。這是一。

其二，「徵知必將待天官之當簿其類然後可也」，那麼，心就不能老是消極地等待天官去當簿其類，就必須積極地去指揮天官從事當簿其類，因而不能「無與於視聽之事」。不然的話，就不能夠達到「比方之疑(擬)似之而通，是所以共其約名以相期也」的制名的目的。故在荀子，天君對於天官的作用是積極的，不像宋尹一派「無爲而制竅」的消極的看法。這是二。

其三，在荀子知識論中，不但對於感性認識與知性認識（包含悟性和理性認識）有初步的區分，而且明顯地已暗示了知性認識的優越性——「五官簿之」只能有「知」，「心徵之」然後纔能有「說」。他在解蔽篇這樣說：

「凡觀物有疑（疑，定也。）中心不定，則外物不清。吾慮不清則未可以定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝，以爲蹞步之澮也，俯而出城門，以爲小之閨也，酒亂其神也。厭目而視者，視一爲兩，掩耳而聽者，聽漠漠以爲哅哅，勢亂其官也。故從山上望牛若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。從山下望木者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其長也。水動而景（影）搖，人不以定美惡，水勢玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉以此時定物，則世之愚者也。彼愚者之定物，以疑決疑，決必不當，安能無過乎？」

這一段話，充分地表示了他已感覺到而且暗示着知性認識對於感性認識的優越性。尤其是「遠蔽其大」「高蔽其長」兩例，視官本身絲毫無過，而人能知道因遠和高的關係，物像要發生變化，當然是知性作用的結果；可見感性認識不若知性認識的可靠，他是深深知道的了。所以他強調着「吾慮不清，則未可以定然否也」。也正因此，他纔以「清其天君，正其天官」爲「官天地役萬物」的第一步驟。這是三。

其四，荀子雖然認識了知性認識的優越性，但他同時也並未絲毫忽略感性認識的重要性。關於這點，他却是明白地說：『然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。』（「心又徵知。然而徵知……」的語氣也就含有徵知作用的優越性。）這和孟子所謂「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」那種頗爲輕視感官的作用的見解，大不相同。這是四。

後面這兩點，在宋子的心術理論，是要受他寡欲去智的限制的。荀子的這些特點，都是他批判了宋子「情欲寡少」的見解，又把其治心之道發展於用知方面的結果。

其次，荀子在知識論上，明顯地唯物論地區別了認識的主觀和被認識的客觀——認識的對象。

『凡以知，人之性也。可以知，物之理也。以〔可〕以知・人之性，（可字疑衍，不然就是「所」字之譌，正名篇「所以知之在人者謂之知」，是其證。）求可以知・物之理而無所疑止之，（疑，定也。）則沒世窮年不能徧也。』（解蔽篇）

『所以知之在人者謂之知（智）。知有所合謂之智。〔智〕（智字衍）所以能之在

人者謂之能。能有所合謂之能。」（正名篇）

他認爲在人具有認識「物之理」的知能，而在人的知能之外有可以認識（知）的道理（物之理）。而所謂知能必與客觀有所合纔成爲知能。合於什麼呢？就是合於「物之理」。這是從上面兩段引文抽繹出來的結論。這一結論，還有下面的引文可以做它的根據：

「所志於天者已（以）其見象之可以期者矣。……所志於陰陽者，已其見和之可以治者矣。」（天論篇，具見上引，不全錄。）

「大天而思之，孰與物畜而制（裁）之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。」（天論篇）

前段「見象」等等，後段的所謂「物」，都是認識的對象，都是「有所合」的標準，而且又都是常識的物事。這種知識論見解，自是荀子自己的自然天道必然的歸結，或許也同時是受了宋鈃一派「因也者，舍己而以物爲法者也」（心術上篇）的思想的影

審。

——再次，因爲知能必須「有所合」然後纔可謂之「知能」，是否眞「有所合」就必須證之實踐，這就是荀子所以重「行」的邏輯的根據。他說：

「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行而止矣。行之，明也。明之，爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫釐，無它道焉，已乎行之矣。故聞之而不見，雖博必謬，見之而不知，雖識必妄，知之而不行，雖敦必困，不聞不見，則雖當非仁也，其道百舉而百陷者也。」（儒效篇）

「君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜。」（勸學篇）

「行之，明也」，這已經不單是儒家傳統的「篤行」，它已有了知識論上更深刻的根據的。

由於論知重實踐，故其察言也重徵驗：

「故善言古者必有節（驗也）於今，善言天者必有徵於人。凡論者貴其有辨合

（別合），有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。』（性惡篇）

這一發展，就越出了「物至則應，過則舍矣」的所謂靜因之道的範圍了。

最後，關於正名的問題，荀宋的見解之間有很相近的地方，但不必完全受了宋子的影響。因爲自春秋中葉以後，社會開始變革名實淆亂成爲客觀普遍的現象，（註十三）大家都覺得有正名的必要。自孔子以後諸子學說大都涉及這個問題。心術白心等篇均有關於正名的主義，（註十四）荀子則竟以「正名」名篇。這中間可能是調和儒墨的宋尹學派以道家的立場接受了儒家的正名思想，而承繼儒家傳統的荀子又以儒家的立場接受了宋尹的影響。先看心術白心諸篇是怎樣的說法：

『物固有形，形固有名，名當謂之聖人。——「物固有形，形固有名，」此言名不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務「尒」名，督言正名，故曰「聖人」。……因也者，無益無損也，以其形爲之名，此因之術也。名者聖人之所以紀萬物也。』（心術上）

『凡物載名而來，聖人因而財（裁）之而天下治；實不傷（爽），不亂於天下而

天下治。」（心術下）

『是故聖人之治也，靜身以待之，物至而治之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。』（白心篇）

所謂「因也者無益無損也，以其形爲之名此因之道也」，所謂「聖人因而裁之（指物）」，所謂「靜身以待之，物至而治之，名正法備，則聖人無事」，這些都是站在「靜因之道」的黃老學派的立場在論正名的。但把正名看做治天下的一種重要手段，所謂「實不爽不亂於天下而天下治」，所謂「正名自治奇名自廢」等等則是接受了儒家孔子「必也正名乎」的看法。（這裏所謂「督言正名」，「名正法備」云云，又表示了後來法家思想的萌芽。）

現在我們把眼光掉轉來看看荀子對於同一問題表現了什麼呢？首先說，「靜因之道」吧。關於「因應」的思想，他也有和宋尹學派平行的表現，但它却帶了功利的色彩，並不是純粹的「靜」因。試舉兩個例子：

『爲之無益於成也，求之無益於得也，憂戚之無益於幾也（幾者事之微也），則廣

（曠）焉能（而）弃之矣，不以自妨也，不少頃干於胸中。不慕往，不閔來，無邑憐（悒吝）之心。當時而動，物至而應，事起而辨，治亂可否，照然明矣。」（解蔽篇）

「不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯也。」（非相篇）

「當時而動，物至而應」，「不先慮，不早謀」，在心術上也可找到平行的語句，如「感而後應，非所設也」，「物至則應，過則舍矣」之類。可見他和宋子並不是毫無藤葛的。

話歸正傳，我們看看荀子對於正名的主張：

「異形離（麗）心交喻，異物名實玄（互）紐。貴賤不明，同異不別；如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍。」

「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作（名）（名字衍）以亂正名，使民疑惑，人多辯訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪

也。故其民莫敢託爲奇辭以亂正名，故其民慤，慤則易使，易使則公（功）。其民莫敢託爲奇辭以亂正名，故壹於道法而謹於循令矣；如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也。』（均正名篇）

單就文句來說，可以說是上面心術白心諸篇引文——尤其是心術下「凡物載名而來」云云——的展開的敍述，所不同的就是對於「析辭擅作」「謂之大姦」，要加以「爲符節度量之罪」，和「正名自治」有異。但從精神上說，毋寧說是孔子的正名主義的發揮。然而所謂「制名以指實」這一思想，不必直接來自心術「名不過實」和「以其形爲之名」的說法，而從荀子「知有所合謂之智」，「能有所合謂之能」的知識論也可以引伸出來的。而且名的構成因素，除了事物本身的因素（如「凡物載名而來」）之外，在荀子還認識到主觀的因素和社會的因素。正名篇云；

『然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑（擬）似之而通，是以共其約名以相期也。……心有（又）徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類然後可也。』

這就是說凡「同類同情」的人對於物有共同的感覺，而心的「徵知」「必將待天官之當簿其類然後可」，卽知性的認識必以感性的認識爲根據，故能「比方之擬似之而通」，故能「知異實之異名也，故異實者莫不異名也，猶使同（原作異依或說改）實莫不同名也」。這就是名的構成的主觀的因素。有了這個因素，纔能產生名的社會的因素。

『名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。』（正名篇）

『散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗。曲期，遠方異俗之鄉則因之（指曲期）而爲通。』

必須「約定俗成」，然後名纔能有名的效用。而「遠方異俗之鄉」所以能因曲期而爲通，也必須有其「約定俗成」之名以爲根據的。這就是名的社會因素。而這些見解則爲宋尹所無而與荀子自己的社會觀有着密聯系的。（註十五）

註十三：國語晉語四云：「晉饑。公（按卽文公）問於箕鄭曰：救饑何以？對曰：信。公曰：安信？對曰：信於君心，信於名，信於令，信於事。公曰：然則若何？對曰：……信於名，則上下不干。……」

「信於名則上下不干，」就是必須正名。其意義與孔子的所謂「君君，臣臣，父父，子子」的正名主義相同。可見在晉文公時，已有正的必要，至少國語作者相信已有此種傳說。又管子宙合篇云：「夫名實之相怨（吳云：怨當爲苑。……高誘注淮南曰：苑，病也。）也久矣，是故絕而不交；惠（慧）者知其不可兩守，乃取一焉，故安而無憂。」宙合篇爲陰陽家言，羅根澤先生「管子探源」定爲戰國末陰陽家作，可見戰國時久已患名實之相病了。

註十四：宋尹學派也用「正名」這一術語，但討論的範圍已廣泛地擴大及一般事物的名，微不同於孔子，故荀子以儒家的立場論正名也不得不以「上以明貴賤，下以辨同異」並舉，具見當時名辯已有專門化的趨勢。

註十五：王制篇云：「人有氣、有生、有知、亦且有義，故最爲天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰分。分何以能行？曰義。」他已認識人能羣即人的社會性的重要。而他的禮論政論也都建基於「分義」之上。故其認識名的社會性是很自然的。

中國古代由禮到法的思想變遷

——荀卿和韓非的思想關係

上

荀卿和他的學生韓非，都是戰國末葉綜合了以前學術的大學者。雖然荀子是儒者，韓非是法家，他們學派不同；但他們生在同一時代，又有師生的關係，自然思想上可能有共通的地方。可是，還不僅此。他們的思想的遞嬗，實有內在的必然的關係。我們在荀子的思想中，就可看出由禮到法的發展的痕跡。這是歷史發展必然的反映。所以韓非雖事荀卿傳其學（一方面），却一轉而為法家的集大成者，不是偶然的。

本文的中心任務，就要來說明荀、韓中間的學術思想的關係。

荀卿廣泛地批判了戰國百家之學，（連儒家各派在內，）故能吸取各家積極的要素，建立了自家的體系。他雖然仍堅持着儒家的立場，但其成就並不限於儒家；他之所以能成爲法家的一位先導者——替韓非奠好了法術理論的基礎，就在於此。而作爲儒家的荀卿，是發展了儒家的禮學的。（可說禮學在他之後並沒有什麼發展。）他大體雖繼承了孔子的思想，可是經過他的發展，就和孔子的禮論有着顯著的不同。孔子說：

『道（導）之以政，齊之以刑，民免而無恥；道（導）之以德，齊之以禮，有恥且格。』（論語爲政篇）

以禮與刑（法）對立，而主張禮治（或德治）。因爲他是西周的憧憬者，周公的崇拜者，（「甚矣吾衰也，吾不復夢見周公。」——述而篇）故而雖看見了庶人的抬頭，提出了「仁」——「愛人」的德目，（論語答樊遲問仁，）但到底忘不了對於西周盛時制度文物的憧憬，所以終於揚禮而抑刑。左傳昭二十九年傳記孔子批評晉鑄刑鼎的話，（從思想上看來，可能是他說的，）剛好道出此中的緣故：

『冬，晉……鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。仲尼曰：「晉其亡乎！失其度矣。

夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴以是能守其業。貴賤不愆，所謂度也。……今棄其度而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以爲國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉國之亂制也，若之何以爲法？」……』

所謂「度」，即「唐叔之所受法度，」也即「貴賤不愆」的西周之制；所謂「刑書」，即指「晉國之亂制」；「民在鼎矣」，就是卿大夫要和民一樣地遵守，便是「貴賤無序」，故民不「尊其貴」，貴無以「守其業」了。這就是孔子反對鑄刑鼎的理由，也是他主張「道之以德，齊之以禮」的根據。因爲禮重差別，法貴平等的緣故。

然而到了荀子手裏，禮的意義便不同了。第一，他把內涵擴大，幾乎變成法的同義語。他言禮，同時言法。有時「禮法」連稱，（例如王霸篇云：「是百王之所同也，禮法之大經也。」）有時以「禮義」與法度對舉，例如性惡篇云：「聖人積思慮，習僞故，以生禮義而起法度。」禮與法無所軒輊；有時還這樣地推崇了法，說「法者，治之端也。」這是一。

第二，孔子不說明禮的起源，只當做存在的東西接受；而荀子却着重禮的起源，同樣的話在書中說過不止一次。他的禮論篇一開頭便說：

『禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長：是禮之所起也。故禮者養也。』

話語在說着禮的起源，而眼光却貫射於法的對象，——「物」的「度量分界」。（這是權利思想的萌芽，和孟子求「禮之端」於「辭讓之心」的唯心理論何等兩樣。）如果把「禮」字換成「法」字，似乎還要切實些。這裏就暗示着由禮到法的遞嬗的契機。這是二。

第三，他有時把禮的支配範圍擴大到天地日月等上面，（「法」也自然在它之內，例如勸學篇云：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」）而把自然現象和社會現象混同起來。禮論篇說：

『天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以

節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬〔物〕變〔而〕不亂，貳（貣＝忒）之則喪也，禮豈不至矣哉？……故……禮者人道之極也。』這樣說法，顯然和他嚴分天人的主張（天論篇云：「故明於天人之分，則可謂至人矣。」）不大調和；但這是變革時代學者所常有的現象，不足爲怪。這裏反映着社會已到了變革的前夜，禮壞樂崩已達極點，禮學須有新的根據纔能維繫人心，至少新興階層是這樣要求的。這是三。

由此可見，荀子不但這樣地把禮的觀念發展到幾乎和法的概念一致的地步，而且他也談法術，——有些見解，簡直和法家的說法沒有什麼兩樣。這種法術見解，散見於王制、富國、王霸、君道、君子等篇，往往和他的禮學言論交織在一起，不大醒目；但也被縮約於他的成相篇，因爲縮約了而且連類編次的緣故，所以顯得格外淸楚。不幸，成相篇是一種摹擬舂者送杵的歌調的韻文，（全篇共五十六章，章四句，三字句二，七字句一，十一字句一，句有韻。）顯淺有類彈詞，遂不爲論荀子政治哲學的人所注意，故論他的法術思想的文字很少。我們如果拿成相篇當做一根線索，便可把其他篇章中這類

思想的散珠貫穿起來，然後再拿去和韓非子比較，我相信這樣做，便可明白荀子對於法術的整個的見解，怎樣地被韓非所發展了。這樣，便可對於先秦的學術思想史獲得更有系統的認識。

過去許多腐儒，蔽於衞道的偏見，往往因性惡論而揚孟抑荀，因痛恨暴秦的焚書，便以罪李斯者罪荀卿，從來不肯用歷史的觀點去看學術。不知道禮論的發展，以及由禮到法的遞嬗，是歷史必然的發展的反映，不是某些人所能憑空構想出來的。（至於個人的偏向和惡德，利用學術以爲「禽犢」者，又當別論。）所以「知人論世」，必須對於當時的歷史有更深刻的認識。

大抵周秦間的社會變革，已萌芽於春秋中葉。當孔子時已說：「祿之去公室五世矣，政逮於大夫四世矣。」（季氏篇）其始殆由中下層氏族貴族壓榨奴隸的勞力，開拓羨地，增殖私田，加以奪室奪田，聚斂放債等，漸漸地富有了自己，又憑藉富力以提高其政治地位。自孔子已「富與貴」並提；論語稱「季氏富於周公，而求也爲之聚斂。」韓非子外儲說右上也記齊景公與二弟爭民事，說：「齊景公之晉，從平公飲，師曠侍坐。

……酒酣，又復問政於師曠曰：『太師奚以教寡人？』師曠對曰：『君必惠民而已矣。』……景公歸舍，未醒而得師曠之所謂，——公子尾公子夏，景公之二弟也，甚得齊民，家富貴而民說之，擬於公室。——『此危我位者也。今謂我惠民者，使我與二弟爭民邪？』於是反國，發廩粟以賦衆貧，散府餘財以賜孤寡，……居二年，二弟出走。」可見富力足以左右政權。所以韓非說：「諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。」又曰：「人主不能用其富，則終於外也。……晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。」（愛臣篇）富使下層上昇，也使上層下降。「故夫三桓之子孫微矣，」（論語季氏篇）「欒郤胥原狐續慶伯，降在皁隸。」（左傳昭三年傳）其表現於政治文化上，則爲諸侯恣行，禮樂僭侈。故孔子譏「季氏八佾舞於庭，」「三家者以雍徹」，說「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（均見季氏篇）而憧憬着「郁郁乎文哉」的周禮，所以要以「貴賤無序，何以爲國」批評晉鑄刑鼎。這些都有它們的時代背景的。

到了荀子時代，已是奴隸所有社會接近私有土地的顯族階段，新的私有經濟已將達到「取而代之」的時候。他的弟子韓非批評申子有云：「申不害韓昭侯（前三五八——三

三三年）之佐也。韓者晉之別國也，晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道（導）之，利在新法後令，則道（導）之，（利在）新故相反，前後相悖。」（定法篇）又記魏「昭王（前二九五——二七七年）讀法十餘簡而睡臥」的故事。（外儲說左上）可見荀子（死在春申君被殺後，卽前二三八年之後）略前及當身的社會已經法令滋章，」所在而有的了。他對於當世重法的現象又安能熟視無覩？解蔽篇批判「慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於埶而不知知（智），」就是明證。那時列國的鬥爭日烈，秦的統一日近，所謂禮樂掃地無餘。故荀子不得不說明禮的起源，藉以證明欲免爭亂之窮，必興禮義以明「別」樂「和」；擴大禮的涵義，藉以證明「天行」「人道」都本於宇宙的共同原理，而不可避免。而且社會變革的結果，君臣之間早已失掉過去氏族血統的紐帶，變成了買賣的關係，（韓非外儲說右下記「田鮪教其子田章曰：主賣官爵，臣賣智力。」）旣爭於力，必重威勢；旣計利害，必講法術：那是相因而至的。若在春秋時代，「若立君，則有卿大夫與守龜在，」（左傳定公元年傳）「貴戚之卿，君有過則諫，諫而不聽則易位」；（孟子）那

樣的氏族貴族政治之下，就沒有監視臣下的必要和可能，自然也就不會發生「術」的思想。「周翟簡公，棄其子弟而好用遠人，」（左傳定公元年傳）結果是「翟氏之羣子弟賊簡公」；（仝上二年傳）那裏容得你用「便嬖左右」之類去監視他們呢？明乎此，纔能理解以繼承仲尼子弓自任的荀卿，何以竟會大談其法術；纔能理解親事荀卿的韓非，（李斯也略相似）何以獨繼承而發展了荀子的法術思想這一方面。下半篇就打算說明荀子的法術思想，荀子替韓非的法術思想打下了怎樣的基礎，以及韓非主要地接受了他哪些東西。

下

荀子的禮論樂論法術論以及教育論等，都以他的性惡論爲基礎，而他的性惡論又以他的天道觀爲根據的。他在天論篇說：

『天行有常，（行，道也。）不爲堯存，不爲桀亡；應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病；脩（循）道而不貳，（貳，

也卽忒。）則天不能禍：故水旱不能使之飢（饑）（渴），寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。』

這種天道觀無疑的是受了道家自然天道觀的影響；然而他還緊緊地把握住儒家的觀點，所以批判「莊子蔽於天而不知人」，因而嚴天人之分，而大制天之用；同時批判「老子有見於詘無見於信（伸）」，因而主張「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱」的禮（禮論篇）。「或祿天下而不自以爲多，或監門御旅抱關擊柝而不自以爲寡。」（榮辱篇）一樣地用着「道」的名詞，却要特別聲明：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（儒效篇）一樣地用着「虛靜而壹」的術語，却只用來解釋心的現象（所謂「心容」），立論很平實，毫無神祕的味道。「壹」這思想，表現在政治上便成爲君主集權的思想。故成相篇云：「治復一，脩(循)之吉，君子執之心如結，衆人貳之、讒夫棄之、形（刑）是詰。」（第十五章）這種思想，韓非充分地接受而發揮了它。司馬遷說韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老，」（老莊申韓列傳）怕是由荀卿轉手的吧。

因爲天是「自然的」，所以凡是自然的不是人爲的，荀子都稱之爲「天」，如「天情」（「好惡喜怒哀樂」），「天官」（「耳目口鼻形能（態）」），「天君」（「心」）之類的「天」是。「好惡喜怒哀樂」既是自然的「情」，那麼，「性」也一樣地是自然的性了。所以說：「生之所以然者，謂之性，性(生)之和所生、精合感應、不事而自然，謂之性。」（不事，就是非人爲的，他常稱人爲「僞」。「可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。」）又說：「不可學、不可事而在人者，謂之性。」（均見性惡篇）因而隨着邏輯的歸結，性是聖凡一樣的。所以說：「饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」（非相篇）「無待而然」，就是自然。因爲生而有「好利而惡害」之性，於是「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣」，（富國篇）所以他認爲性是惡的；然而「積靡」可以使它變化，卽是「學」可以「化性」而使之善。故曰：「人之性惡，其善者僞（爲）也。」（性惡篇）正因爲人生而有「好利而惡害」之性，故慶賞刑罰纔有效用，就是說纔能「勉之以慶賞，懲之以刑罰」（王制篇）。同時，也因爲性惡，所以有刑政的必要，（禮樂教育也然，）所以他

說：

『人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之埶以臨之，明禮義以化之，起法正（政）以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治而合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當(嘗)試去君上之埶，無禮義之化，去法正（政）之治，無刑罰之禁，倚而觀天下人民之相與也，若是則夫彊者害弱而奪之，衆者暴寡而譁之，（俞樾謂譁當作華，華，分裂之也。）天下之悖亂而相亡，不待頃矣。』（性惡篇）

可見荀子的法術論等是建築在性惡論——即生而有「好利而惡害」之性的基礎上面；沒有這一基礎，就什麼也不能成立。大抵法家都有這一基礎。韓非就是繼承了它而走到反對「德厚」的極端去的。例如說：「夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以是知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」（顯學篇）……再試舉他一個典型的極端的例：

『且萬乘之主，千乘之君，后妃夫人嫡子爲太子者，或有欲其君之早死者。何以知其然？夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：「其母好者其子抱。」

然則其爲之反也，其母惡者其子釋。丈夫年五十而色未解也，婦人年三十而色衰矣，以衰美之婦人，事好色之丈夫，則身見疏賤而子疑不爲後，此后妃夫人之所以冀其君之死者也。唯母爲后而子爲主，則令無不行，禁無不止，男女之樂不減於先君，而擅萬乘不疑，此鴆毒扼昧之所以用也。……醫者善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非輿人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。故后妃夫人太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。』（備內篇）

× × × ×

以下就以成相篇爲中心來觀察荀子的法術思想吧。上面說過成相篇很少被人注意，或許因爲這個緣故吧，也很少有人涉及它的確實性的問題。依我看來，這篇文章，確是荀子的作品，而且是晚年的作品；在本篇中有着它的內證。例如第六章云：「世之愚，惡大儒，逆斥不用孔子拘，展禽三絀、春申道綴、基畢輸。（輸者墮也。）」荀卿很崇

拜孔子，也曾受知於春申君，此章所述完全符合他的身世。（故郝懿行曰：「荀本受知春申爲蘭陵令，蓋將借以行道，迨春申亡而道亦連綴俱亡，其亦輸矣。」）可見此篇的寫成在春申君被殺之後，荀卿廢居蘭陵的晚年時候。又第四十二章云：「嗟我何人，獨不遇時當亂世；」第四十三章云：「欲對衷（遂衷），言不從，恐爲子胥身離（罹）凶，進諫不聽，剄而（以）獨鹿（屬鏤，劍名）棄之江；」第四十四章云：「觀往事，以自戒，治亂是非亦可識，□□□試於成相以喩意；」其憂讒畏譏的語氣，不但和春申死後失勢廢居的情況相符，而且與堯問篇末弟子所記的「孫卿迫於亂世，鰌於嚴刑，（鰌，亦迫也。）上無賢主，下遇暴秦，禮義不行，教化不成，……懷將聖之心，蒙佯狂之色，視（示）天下以愚」的話相合。而且其中所包含的思想，也和「荀子」整部書相應，只有關於堯舜禪讓的見解與正論篇略有不同。或者正論篇所表現的是他早年的見解，不然就是後人竄入的。關於法術的思想，在成相篇大抵編次在最後十二章中，這十幾章自成起結，而其前第四十四章云：「託於成相以喩意」似已把全篇結束了；所以我疑後面這十二章的寫成更晚，與前面時期不同；若然，則這十二章，更足以代表荀子晚年成熟的

思想了。（邏輯上也和由禮到法的發展一致。）

言歸正傳，現在先說荀子關於法的見解。成相篇第十四章云：

『凡成相，辨法方，至治之極復後王，愼墨季惠、百家之說誠不詳（祥）。』

荀子是主張法後王的，但他所說的後王當指「文武」，卽承上第十三章「文武之道同伏戲，由之者治，不由者亂，何疑爲」而言，殆爲針對着當時「百家之說」託古伏戲黃帝等而說的。非相篇這樣地說：「……禮莫大於聖王。聖王有百吾孰法焉？（故）曰：文久而息（滅），節族（奏）久而絕，守法數之有司極（禮）而褫。故曰：欲觀聖王之跡則於其粲然者矣，後王是也。……故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其人所貴君子。（劉台拱曰：「案其人，荀卿自謂；所貴君子，其人之所宗仰者若仲尼子弓也。」甚是。）既指文武的周道而言，則所謂「後王」，就等於孟子之所謂先王；在當時看來，已經不是眞正的後王，故有意無意間用了一個「復」字。其實荀子雖不說上世渺無根據的聖王，可是他的思想還頗守舊，所以王制篇說：「道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。……聲則凡非雅聲舉廢，色則凡非舊文舉

息，械用則凡非舊器舉毀；夫是之謂復古，是王者之制也。」（李斯的主張焚書，思想不必全同，手段則是這種「舉廢」、「舉息」、「舉毀」的作風。）這樣的法後王是不澈底的。所以韓非繼承了這一思想又把他澈底化，連文武也認爲不足法。五蠹篇說：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣；然則今有美堯舜禹湯文武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不務脩古，不法常可，論世之事，因爲之備。」這不啻對於他老師的復古思想的批評，此點確比荀子進步。因爲這種關係，所設「辨法方」的法，還不是法術的法。第十八章云：

『治之經，禮與刑，君子以脩百姓寧，明德愼罰、國家既治四海平。』

富國篇有和這章平行的一段話：「……然後衆人徒，備官職，漸（漸漬的漸）慶賞，嚴刑罰，以戒其心，使天下生民之屬，皆知已之所願欲之舉在是于(于是)也，故其賞行；皆知己之所畏恐之舉在是于（于是）也，故其罰威；賞行罰威，則賢者可得而進，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。……故儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。」韓非子二柄篇也云：「二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞

之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。」荀韓以上引文中所謂刑德的規定，不必相同，但他們都以慶賞刑罰爲治國的要具，則相一致。而荀子之所謂「嚴刑罰」，尤爲韓非所高調。即自用語的類似乃至從同一點看來，也可見韓非法術思想深受荀卿影響的痕跡。

荀子批判「愼子蔽於法而不知賢」，他的全書充滿着「尙賢」的思想，成相篇自然不在例外。因爲他的禮論主張貴賤有等，他的法術思想也極尊崇君權，故其所謂賢，首先就以能尊君爲基準。故第五章說：「曷謂賢？明君臣，上能尊君下愛民，」第二十五章云：「堯讓賢，以爲民，汜利兼愛德施均，辨（平）治上下、貴賤有等明君臣。」因而其所以爲戒者，則是「比周還（營）主黨與施（張也），」（第四章）「比周欺上惡正直」（第三十七章）以及「忠臣蔽塞主勢移」（第四章），「迷惑失指易上下」（第三十六章）等等。一面講「尊君」，一面也講「愛民」，這自是儒家的本色。在他尙賢和明法，可以並行不悖，但法家則不如是，韓非尤其反對「德厚」之類。

以上所引均在第四十四章以前，而他的法術思想則集中表現在第四十五章以後。其

第四十六七兩章云：

『臣下職，莫游食，務本節用財無極，事業聽上、莫得相使一民力。』

『守其職，足衣食，厚薄有等明爵服，利往（唯）卬（仰）上，莫得擅與孰私得（德）。』

富國篇「足國之道」一節，意思和這兩章平行，其文如下：「足國之道，節用裕民而善臧（藏）其餘。節用以禮，裕民以政。……上以法取焉，而下以禮節用之。……夫君子奚患乎無餘。……禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子袾裷（朱袞）衣冕，諸侯玄裷衣冕，士皮弁服。……度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜。……故曰：朝無幸位，民無幸生，此之謂也。輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪民時，如是則國富矣。夫是之謂裕民。」這段文章，用來作上引兩章的注脚，眞可謂吻合無間的了。（如果不出一人手筆，不易有此巧合。）大體上，雖有濃厚的儒家色彩，但「上以法取（於民）焉」，上下已有法的關係；而「守其職」，「莫游食」，「朝無幸位，民無幸生，也含有循名核實的意味：

——這些思想都富有法的傾向。尤其值得注意者，「務本」——「輕田野之稅……省商賈之數」的重農思想，是具有封建性的。韓非五蠹篇也云：「夫明王治國之政，使其工商游食之民少，而名卑以寡，趣本務而趨（當作外或減字）末作。可見這種思想是反映着同一客觀的要求的。其次三章及第五十五章纔是眞正的法的思想：

『若法明，論(倫)有常，表儀旣設民知方，進退有律、莫得貴賤、孰私王。』(第四十八章)

『君法儀（義），禁、不爲，莫不說（悅）教名不移，脩（循）之者榮、離之者辱、孰它師（師它）。』（第四十九章）

『刑稱陳，守其銀（垠），下不得用輕私門，罪禍(禍亦罪也)有律、莫得輕重威不分。』（第五十三章）

『君教出，行有律，吏謹將（讀爲將命之將）之無鈹滑（歪曲攪亂也），下不私請、各以□宜舍巧拙。』（第五十五章）

這四章大都是關於法令的。第四十八章言用人之法。君道篇云：「隆禮至法則國有常，

尚賢使能則民知方」，相當於本章前三句，「表儀」指「賢」和「能」，「設，用也。」(君道篇「君者……善顯設人者也」句王先謙注。)君道篇又云：「取人之道，參之以禮；用人之法，禁(限也)之以等；行義動靜，度之以禮；知慮取舍，稽之以成；日月積久，校之以功；故卑不得以臨尊，輕不得以縣重，愚不得以謀知，是以萬舉不過也。」又云：「故明主有私人以金石珠玉，無私人以官職事業。是何也？曰：本不利於所私也。」這就是「進退有律、莫得貴賤孰私王」句的意思。

第四十九章言法禁。君子篇云：「聖王在上，分義行於下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，衆庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪、莫取(敢)犯大上之(上之大)禁。……由其道則人得其所好焉，不由其道則必遇所惡焉，是故刑罰綦省而威行如流。世曉然皆知夫爲姦則雖隱竄逃亡之由(猶)不足以免也，故莫不服罪而請(情)。」「君法義」之「義」，卽分義行於下之「義」。王霸篇所謂「之(其)所以布陳於國家刑法者，則舉義法也，」可證。又王制篇云：「王者之(法)，等賦政事財(裁)萬物，所以養萬民也。……四海之內若一家。故近者不隱其能，遠者不疾其勞，無幽閒隱僻之

國，莫不趨使而安樂之。夫是之謂人師，此王者之法也。」「君法義」，便可爲人師，就無須再師其「它」了。

第五十章言刑罰。「刑稱陳」，卽是刑罰稱於其所「布陳」於國家刑法的義法。王制篇說：「無功不賞，無罪不罰。」……析愿（制黠之意）禁暴而刑罪不過。」君子篇也云：「故刑當罪則威，不當罪則侮。爵當賢則貴，不當賢則賤。古者刑不過罪，爵不踰德，故殺其父而臣其子，殺其兄而臣其弟，刑罰不怒（怒，過也）罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通，是以爲善者勸，爲不善者沮，刑罰綦省而威行如流，政令致明而化易如神。」都是「罪禍有律」的恰當的注釋。

第五十五章言教令。「吏謹將之無鈹滑」的「將」字，讀如「闕黨童子將命」之「將」。就是說官吏敬謹地傳達君的教令不敢歪曲增減，故教「行有律」。「韓昭侯問申子曰：『法度若不易行也。』申子曰：『法者見功而與貴，因能而授官；今君設法度而聽左右之請，此所以難行也。』」可見必須「下不私請」，纔能做到教「行有律」，「各以所宜舍巧拙」的。

以上六章，其要旨不外乎君權要尊，君法要明要義，教要行，禁要止，慶賞不踰功，刑罰不過罪，民悅教，下守職，尙賢使能，信賞必罰，私請不行，進退有律，以完成一個君主專制的官僚制度。這種思想與其說是儒家的，毋寧說是法家的。這種思想在韓非子中處處可以看到它的充分的發展，這裏無須一一去徵引了。

韓非的法術論有三方面，就是法、術、勢。定法篇答客問謂法和術，譬之衣食，缺一不可。他說：

『今申不害言術，而公孫鞅爲法。術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。——此人主之所執也。法者，憲令著於官府，賞罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。——此人臣之所師也。君無術，則弊於上；臣無法，則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。』

他批判了申子而接受其術，但他的術的思想，不一定全出於申子，因爲他的老師荀卿，就是一位喜歡言術者。

荀子書中言術的地方很多。非相篇有「談說之術」；致仕篇談「師術有四」；

篇說：「故制號政令欲嚴以威，……夫是之謂六術；」這些還是普通的方術。但

「持寵固位終身不厭之術，」「求善處大重（理）任大事擅寵於萬乘之國必無後患之術

（均見仲尼篇）以及「衡聽顯幽重明退姦進良之術」（致仕篇）等，便已屬於法家

術的範圍了。最典型的有君道篇如次的兩段說話：

『……故古之人爲之不然，其取人有道，其用人有法。取人之道……（中間

面引文）……故校之以禮、而觀其能安敬也，與之舉錯遷移而觀其能應變也，與

燕而觀其能無流慆（淫？）也，接之以聲色權利忿怒患險、而觀其能無離守也。

有之者與誠無之者若白黑然可詘邪哉？故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人

主之道也。』

又曰：

『牆之外目不見也，里之前耳不聞也，而人主之守司，遠者天下，近者境

可不略知也。（「略」讀爲「摹略萬物之然」之略。）天下之變，境內之事，

齺差者矣，而人主無由知之，則是拘脅蔽塞之端也。耳目之明如是其狹也，人主之守司如是其廣也，其中不可以不知也如是其危也，然則人主將何以知之？曰：便嬖左右者，人主之所以窺遠收衆之門戶牖嚮（向）也，不可不早具也。故人主必將有便嬖左右足信者然後可，其知惠（慧）足使規物，其端誠足使定物，然後可：夫是之謂國具。故人主無便嬖左右足信者謂之闇。……孤獨而晻（闇）謂之危。國雖若存，古之人曰：亡矣。』

兩段的意思在成相篇縮約為下面幾章：

『聽之經，明其請（情），參伍明謹施賞刑，顯者必得、隱者復顯、民反誠。』（第五十二章）

『言有節，稽其實，信誕以分賞罰必，下不欺上、皆以情言明若日。』（第五十三章）

『上通利，隱遠至，觀法不法見不視，耳目既顯、吏敬法令莫敢恣。』（第五十四章）

所謂「民反誠」，卽是君道篇所謂「兼聽齊明而百事不留，如是則臣下百吏至於庶人，莫不修己而後敢安正（政），誠能而後敢受職，百姓易俗，小人變心，姦怪之屬莫不反慤，夫是之謂政教之極」的「反慤」。所謂「觀法不法見不視」，郝懿行曰：「此言觀法於法不及之地，見視於視不到之鄉，所以謂之隱遠至耳目顯也。」這樣，人主的耳目便能隱遠無不至了，所以說：「天子不視而見，不聽而聰，不慮而知，不動而功，塊然獨坐而天下從之如一體，如四胑（肢）之從心」。（君道篇）

這種見解，不能對於韓非無影響。所以韓非定法篇批評申子說：「人主以一國目視，故視莫明焉，以一國耳聽，故聽莫聰焉；今「知而弗言」（申子語），則人主尙安所假哉？」（六反篇說：「故明主之治國也，衆其守而重其罪，」也是這個意思。）把它發展到獎告密，除陰姦等方面去，眞成了冰出於水而寒於水的了。至於韓非以爲「好惡見則下有因，而人主惑矣，辭言通，則臣難言而主不神矣」（外儲說右上）則似出於申子，（「申子曰：上明見，人備之；其不明見，人惑之；其知見，人惑之；其不知見，人匿之；其無欲見，人司之；其有欲見，人餌之；故曰：吾無從知之，惟無爲可以規之。」

——外儲說右上）和荀卿所謂「周而成，泄而敗，明君無之有也；宣而成，隱而敗，闇君無之有也」（解蔽篇）的見解完全不同。世多謂韓非「慘礉少恩」（司馬遷語）若肯稍用心去讀荀子，看到他的術論，或許要發生「謹厚者亦復爲之」之感吧。

韓非批判申子的術，但荀子却批判申子的勢：因爲荀子並不重勢。他雖然也說過：「大儒者善調一天下者也，無百里則無以見其功。」（儒效篇）雖也承認「人主者天下之利勢也」，但以爲若「不以道持之，則大危也，大累也，有之不如無之，及其綦也索爲匹夫而不可得也。」（王霸篇）這是他的尙賢主義的結果，故認爲「君子者法之原也」，（君道篇）「禮義法度者，是聖人之所生也。」（性惡篇）所以說：「明主急得其人，而闇主急得其埶。」（君道篇）表現在成相篇則爲：

『治之志，後埶富，君子誠之好以待，處之敦固、有(又)深藏之能遠思。』（第十九章）

重視「思」，故批評「申子蔽於勢而不知知」（智）。關於勢，韓非多所發揮，其難勢

篇所引駁的客的議論，和荀子王霸篇的論點有類似處，至於「後富」，則爲荀子對於時代的認識不夠，而韓非却比他高明，在六反篇，他主張：「使民以力得富，以事致貴。」在愛臣篇他說：「人主不能用其富，則終於外也。」這認識，比着老師澈底得多。

總而言之，韓非雖然和荀子家派不同，也很少說及他老師，但他深受荀子的影響，是毫無疑義的。他的用語用事多本於荀子，卽拿有名的孤憤篇來說，其實不外是荀卿君道篇中間一段的擴大而已。節鈔於左，讀者自己去細按吧：

「今人主有六（大）患，使賢者爲之則與不肖者規之，使知者慮之則與愚者論之，使脩士行之則與汙邪之人疑之；雖欲成功得乎哉？譬之是猶立直木而恐其景（影）之枉也，惑莫大焉。語曰：好女之色，惡者之孽也，公正之士，衆人之痤也，循乎道之人，汙邪之賊也。今使汙邪之人論其怨賊而求其無偏，得乎哉？譬之是猶立枉木而求其景之直也，亂莫大焉。」

三十三年十月一日

關於墨辯的若干考察

一

墨子這部書，現在僅存五十三篇，據說還有十八篇，在宋以前就失掉了。這部書，大概是漢朝結集了的墨家作品的總集子。或許還夾雜了一些假貨色：因爲「親士」「修身」等篇包含有道家和儒家的思想；「備城門」以下十一篇，也涉及漢代官名和刑法制度，朱希祖說是漢人僞書的。

經上、經下、經說上、經說下、大取、小取六篇，在墨子書中，呈現着一種異彩。它們的內容，幾乎全屬於科學和邏輯的範圍。關於邏輯的部分，說得尤其有條理有組織。最早看出了這點的，是晉時的魯勝。所以，他特別提出來研究，並做了一部「墨辯注」。他在敍文裏說：

『墨子箸書，作「辯經」以立名本。惠施公孫龍祖述其學，以正刑名顯於世。……自鄧析至秦時名家者，世有篇籍，率頗難解，後學莫復傳習，於今五百餘歲，遂亡絕。墨辯有上下經，經各有說，凡四篇與其書衆篇連第，故獨存。今引說就經，各附其章，疑者闕之。又采諸衆雜集爲刑名二篇，略解指歸，以俟君子。』

這敍文沒有提及同一性質的大取、小取，可惜「墨辯注」及刑名都已經失掉，無從知道他對於這二篇的意見；幸而晉書隱逸傳還替他保存了這篇敍文，我們可以窺見一些他的見解。

「引說就經，各附其章」的方法，確是啓發了近世單獨研究墨經的人一些法門。但是，認爲墨經是墨子自著和施龍祖述墨辯的見解，却並不高明，儘管還有人在信奉它、墨經並不是墨子自著；施龍不僅不祖述墨辯，不是墨經的作者，而且不是「別墨」；墨經編定的時代很晚，大約在荀子至韓非子成書之間。這是我們的見解，下面就是證明：

(一)墨子時代還沒有著書的風氣。比他早的孔子的論語是他的再傳弟子所記述。墨

子中尙賢、尙同等十篇都有上中下篇，內容沒大差異，顯然是他三派門人所記錄的。就墨經的內容看來，對於墨子的思想有所發展或修正，反映了時代的進步。在尙賢尙同、兼愛等篇，時常愛利並舉。到了經上，這思想就發展了。已經不僅是「兼而愛之，從而利之」(尙賢中)，而是「義，利也」(經上)；就是說，「利」不僅是「愛」的手段，而且是「義」的內容。「利」是怎樣性質的？經上說：「利，所得而喜也。」經說上說：「利：得是而喜，則是利也。其惡也，非是也。」這是進一步作心理上的說明的。這一發展，固然有它的內在的邏輯的必然，但也是時代發展的反映。孟子旣經拿「仁義」去和宋牼的「利」對立，所以墨家也就非有「利」卽是「義」的主張不可了。

墨子最重理智，但在墨經又加進了感情的要素。經上說：「爲，窮知而縣於欲也。」(「縣」，縣字異文，作係字解。)意思是說，理智弄明白了，還要看感情的強弱，才能決定「爲」或不爲。(方授楚說)又說：「欲正，權利；惡正，權害，」也沒有抹殺感情。又如經說下云：「堯善治，自今在諸古也。自古在之今，則堯不能治也。」(「在」，察也。)這種「是今疑古」的進化觀念，到了荀子手裏，就明白地標出「法後王」來。

墨子有「三表」，喜歡稱述「三代聖王」，似乎不應該有這觀念。還有關於「天」「鬼」思想，在這六篇中也只大、小取有一二處提及，但它們的意義，決不像墨子所謂「我有大志，譬若輪人之有規，匠人之有矩」那樣的「天」，也不像所謂「能賞賢而罰暴」那樣的「鬼」，就是說，墨子的宗教思想，在墨經中已經冲淡得幾乎沒留影子了。——這些都是對於墨子思想的修正。

(二)墨經中許多批評他派的說話，它的對象是墨子所不及見的。比方說：「辯，爭彼也。辯勝，當也。」(經上)「謂辯無勝，必不當。說在辯。」(經下)這些，是針對着道家莊子的「辯無勝」論立言的。莊子齊物論云：「辯也者，有不見也。」又云：「大辯不言」。又云：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？……然則我與若與人俱不相知也，而待彼也邪？」不但說辯無勝，甚且根本就不主張辯；所以墨經要批評他。又如經下「以言爲盡誖，誖，說在其言」章，「非誹者誖，說在弗非」章，也都是駁莊子的。墨子不能生存到莊子時代，不及見他這種議論無疑。又如經下「五行無常勝，說在多」章，(「多」舊作宜，依欒校改。)是批評鄒衍的「終始

五德」說；「仁義之爲外內也，非。說在仵顏」章，(「非」舊作內，從孫校改。)是批評告子的「仁內義外」說。鄒衍告子，也是墨子所不及見的。

　　大取云：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己，愛人也。」這是答覆荀子「……聖人不愛己，殺盜非殺人也，此惑於用名以亂名者也。驗之所(以)爲有名，而觀其孰行，則能禁之矣」正名篇這一批評的。荀子批評墨家兼愛，說「聖人不愛己」，(或許當時有這種傳說。)「人」「己」不分，是「用名以亂名」，墨家卽答以「愛人不外己，己在所愛之中」，因爲「己」也是「人」的一分子，而「融己於人之中」，以「破斥儒家人己之分別」。(張純一語)細看兩段文語氣，大取的話，確是答覆。小取篇有一段答覆「殺盜非殺人」一點云：「盜，人也、多盜，非多人也。無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也。欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖『盜，人也。愛盜，非愛人也。不愛盜，非不愛人也。殺盜，非殺人也。』無難矣！此與彼同類。世有彼而不自非，墨者有此而非之，無它故焉，所謂內膠外閉而不解也。」這段說話，是不是詭辯，是另一個問題。但它是對於荀子那一批評的

答覆，確無疑義。墨子無論怎樣長壽，也決不能活到荀子的時候。

由上述三段的證明，我們斷定墨經不是墨子自箸的。

其次，惠施、公孫龍是不是墨經的作者呢？先說惠施。莊子徐無鬼篇云：「……莊子曰，然則儒、墨、楊、秉、四，與夫子爲五，果孰是邪？……惠子曰，今夫儒、墨、楊、秉，且方與我以辯，相拂以辭，相鎮以聲，而未始吾非也，則奚若矣，」這不但莊子不認惠施爲墨者，而惠施自己也不承認屬於墨家；由所謂「相拂以辭，相鎮以聲」看來，自然惠墨兩家的見解也不一樣，惠施不是墨經作者無疑。又荀子解蔽篇云：「墨子蔽於用而不知文，惠子蔽於詞而不知實。」章士釗引這文後，接着說：「墨惠並舉，名迹之大，幾於相等，而其所蔽，性又相反，彷若各出所長相齮齕焉。」又曰：「墨惠兩家凡所同論之事，其義無不相反。如墨言『景改爲住』與惠施言『飛鳥之影不動』；墨言『非半不𣃁則不動』，與惠言一尺之捶取半不竭；理均相抗。……細繹兩家詞意，似墨義先立，惠義破之，惠家來攻，墨家復守。……以如此互爲冰炭之兩宗，並作一談，謂其是

一是二，夫亦不思之甚者矣。」（見邏輯指要附錄名墨訾應論）也不承認惠施爲「別墨」。

公孫龍怎樣呢？公孫龍的思想，也和墨經根本相反。莊子秋水篇說他的宗旨在「合同異，離堅白」。小取篇云：「夫辯者將以……明同異之處……。」而經上及大取篇，關於同異的各種情形，尤其分析入微。公孫龍的白馬論已經指出「馬」「白」及「白馬」是三個可以獨立分離的共相，（指或物指，也卽概念。）但是墨家則不承認概念是可以離開事物而獨立存在的，和公孫龍的見解剛剛相反。他們的接觸點，在堅白論上表現最明顯。公孫龍子堅白論曰：

『堅、白、石、三，可乎？曰，不可。曰，二，可乎。曰，可。曰，何哉？曰，無堅得白，其舉也二；無白得堅，其舉也二。……視不得其所堅，而得其所白者，無堅也；拊不得其所白，而得其所堅，得其堅也，無白也。……得其白，得其堅，見與不見；見與不見離，一一不相盈，故離。離也者，藏也。』

公孫龍主張「離堅白」，故不以堅，白，石爲三。以爲「得其白」時，堅卽離白而藏。「得其堅」時，也是一樣。而其所謂「藏」，並不是藏於石中，而是堅白的「自藏」。

所以他說：「有自藏也，非藏而藏也。」就是說，不是什麼東西把它藏起來。所謂「自藏」，卽是共相的獨立存在。

墨經則主張「盈堅白」。經說上云：「無：（牒經字，不連下讀。）堅得白，必相盈也。」經說下云：「於：石，一也；堅、白，二也，而在石。故『有知焉，有不知焉』，可。」就是說，在一事物中，有無數屬性，有已知的，還有未知的；未知的都「存」於事物之中，比方說，視石得白，堅仍在石，拊石得堅，白也在石。所以，墨經的所謂「存」，是存於事物之中，和公孫龍的「自藏」，根本不同。這樣「互相冰炭」的思想，怎能拉到一起？所以，公孫龍也不是墨者，就思想上說，也沒有成爲墨經作者的可能。

以上證明了惠施、公孫龍不是墨經的作者，也不是「別墨」。

因此，墨經的作者，我們認爲還是墨家自己——墨子的後學。因爲墨子兼愛的思想，貫串着墨經的全部。可惜書闕有閒，不能知道作者姓名。

關於墨經寫定的年代，我們得先研究墨經的文體。拿上下經來說吧。最顯著的，就是經下每章都有「說在某某」的字句，（有一二章缺少的，是因爲錯簡譌奪的緣故。）而經上沒有。大取篇末尾，自「故浸淫之辭，其類在鼓栗」以下十三則，也有「其類在某某」字樣。足見這兩篇的作者不是同人，就是同一時代的人。同時，韓非子的內外儲說各篇，也有「其說在某某」字樣，呂氏春秋有始覽，也有「解在某某」的說法。可說是同樣的體裁。尤奇的是，韓非子內外儲說有「其說在某某」的部份，也稱爲「經」。（管子也有經言及解，後儒多謂管子爲戰國時人所依託。）伍非百說是：「皆中國古代立說之軌道，」足見是一個時代的風尙。我們由此可以推定經下及大取，是韓非子呂氏春秋時代的作品。韓非被害於秦始皇十四年（西歷紀元前二三三年），他的書當在入秦以前寫的。而呂氏春秋的成書，據本書序意篇云：「惟秦八年，歲在涒灘，」則爲始皇八年（西紀前二三九年）。都是戰國末期的作品。在此以前，似乎沒有這種體裁。

墨經作者的姓名，現在雖然無從稽攷，但作者必不只一人，也非寫於一個時代。這從經上經下文體各別也可以看得出來。而且關於各種科學的見解，以及和各家的辯難，

也多在經下篇，具見其在辯論中生長和隨時代發展的痕跡。大取小取兩篇——尤其是小取篇，則在綜合地說明推理和「辭辯」的綱要。因此，我們可以說墨經寫成的年代，大體是依照今本的順序：——經上、下，經說上、下，大、小取。這次序，是邏輯的，也是歷史的。

方授楚說：「墨經辭約義豐，包羅甚富，如決定爲一人所著，亦非一人所能著也。……吾頗疑其如佛教經典結集，乃開會決定之者。」在組織嚴密的墨家，這一集體著作說，似頗可信。如果眞是這樣的話，最後一次的編定，或者和大、小取兩篇的寫定，約略同時，當在荀子和韓非子成書年代的中間。

大取篇云：「夫辭，以故生，以理長，以類行者也。」小取篇云：「以名擧實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。」而經上篇以「故，所得而後成者也」一章開始，經下篇則以「止，類以行之。說在同」（「之」舊作人，依孫校正。）一章開頭；一「故」一「類」，似非偶然的巧合。而且各章的編次，雖然在錯簡譌奪之後，還處處可以看到它們先後相承，脈胳聯貫的痕迹。

由此可見，墨經的大部分，成書較晚，編定尤後，因此，使它能夠吸收各家的所長。馮友蘭說：「墨經之成就，比荀子正名篇爲高。」方授楚說：「墨家辯學之成就，終在各家之上，非儒、道、名、法諸家所能望者。」這些讚辭，決非溢美。

以上說明墨經成書的年代訖。

二

墨經關於邏輯和認識論方面的現象，統稱曰「辯」。小取篇的開頭，就給它解釋云：『夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求羣言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。』「明是非之分」以下六句，說明辯的作用，也是所以有辯的目的。概括地說，就是別同異，明是非。而別同異又爲明是非的根本。其次，「焉摹略萬物之然」二句，說明所以同異的根源在於「萬物之然」，不明白「萬物之然」就不能知「類」，這是屬於「親」知的

事體，是直接的知識；而所謂「羣言」，則屬於間接的知識，「聞」知的事體，所以必須加以比論，務求正確，然而這就進入「說」知的範圍了。再次，「以名舉實」五句，說明辯的方法和步驟，相當於「辯，爭彼也」的「辯」的範圍，主要在於「悟他」，但也不能說它毫無「自悟」的作用。末了，「有諸己不非諸人」二句，說明用「辯」的道德，是墨子「非人者必有以易之」的意思的發揮。

由此可見，墨家的所謂辯，不管悟己悟他，中心都在求眞理，所以，注重認識，卽是邏輯和認識論，脗合一致，不可分離。以下，我們就談墨家的認識論。

經下云：「物之所以然，與所以知之，與所以使人知之，不必同。說在病。」經說下云：「物：或傷之，然也；見之，知也；告之，使知也。」這三者的所以「不必同」的緣故，是因爲主觀的能力有限，語言的性質不完全。本章拿「知」和「物」對舉，就是承認物在知之外，理在物之中，這是墨家認識論的根本立場。

因此，小取篇要把「摹略萬物之然」，放在「論求羣言之比」的前面，就因爲親知的知識，或許會有一個「不必同」，但聞知的知識，說不定可能有兩個。所謂「摹略」，

就是廣求而約要起來的意思。經說上云：「知也者，以其知過物而能貌之。」「貌之」，也就是摹略。從主觀的能動說，謂之「貌」，謂之「摹略」；若從客觀被貌的結果說，就是反映。並且「摹略」還含有規摹略取的意思，和「過物」的「與物過從」相習的意思關聯起來說，可見墨家相見的認識，是一種無窮地去接近事物的過程。這是一種科學的見解。

因此，經上就拿「故，所得而成也」一章開始。因爲事物的所以然，都有若干的「故」，僅有故的一部分而不完全的，叫做「小故」，綜合故的全部而無缺的，叫做「大故」。「小故，有之不必然；無之，必不然。……大故，有之無不然。」（本章經說）所以，要明白「萬物之然」，就必須硏究萬物的「故」。所要摹略的，也就是這個「故」。

認識的事體，是主觀和客觀兩者缺一不可的。所以，經上第三章用「知，材也」，來說明主觀的官能。經說上云：「知也者，所以知也；而不必知。若明。」經和說第一個「知」都讀「智」，指官能說，如五官等。人具有能感覺的官能，這是求知識的根本

工具；但僅有認識的工具，如果不遇到被認識的物，什麼知識也得不到。如光有眼睛的「明」，不必成見一樣。所以經上云：「知，接也。」這個「接」字，經說上就用「以其知過物而能貌之」的「過物」來解釋它。這不僅承認人的官能「能知」，而且承認了「物可以知」。

我們在認識過程中，「知」與「物」「接」，不僅僅是消極的「物來順應」的反映，而其極大部分還是積極的能動的追求，所謂「摹略萬物之然」，已含有這個意思；在年代更早的經上篇，也表現得很明白。經上云：「慮，求也。」經說云：「慮也者，以其知有求也，而不必得。若睨。」「睨」是有意識的視，但睨而視物，不必即能得到所要看的東西。所謂「有求」，即「有所求」的意思，這就表示（一）其官能的動向有所稟受；（二）和所過的物，是合目的的對象。墨經把這章放在「知，接也」章的前面，是有用意的。

經上云：「恕，明也。」經說云：「恕也者，以其知論物而其知也著。若明。」（「恕」，即智字）釋名云：「論，倫也。有倫理也。」淮南子兵略訓云：「見人之所不

見謂之明。」在認識過程中，僅僅「過物而能貌之」，還不算知識，必須更進一步對於貌物得來的知整理出一個倫序條理來，構成一個明確的觀念或概念，才能夠見人之所不見，才能夠算得知識。

感官的動向既然是有所稟受而不是漫然去求，那末是什麼在指揮它們呢？荀子歸之於「心」。正名篇云：「心有（又）徵知。徵知，則緣耳而知聲，可也；緣目而知形，可也。然而徵知必將待天官（卽感官）之當簿其類，然後可也。」墨經也有同樣的思想，也把它叫做「心」。經上有連次四章云：「聞，耳之聰也。」「循所聞而得其意，心之察也。」「言，口之利也。」「執（持的意思）所言而意得見，心之辯也。」有了「心之聰察」，就可以聲入而心通，用言以達意。如果沒有它，不但辭辯不可能，而且認識也不能發展了。

所謂「心」，在墨經另外幾章，也稱爲「知」。如經上云：「生，刑（形）與知處也。」「臥，知無知也。」（第一個知字指心說。）「夢，臥而以爲然也。」形骸和知覺在一起，就是「生」；睡覺時，知覺不自覺其作用，就是「臥」（睡了）；在睡眠中，

誤認爲知覺的作用和醒時一樣有言動的效果，就是夢。墨經這種對於生理和心理的見解，在當時確是進步，因爲它不用「神」或「靈魂」的字眼，也是對於天鬼思想的修正。但是把感官和心覺統通叫做「知」，這裏又表現了它的時代的限制。

從它創獲的由來，墨家把知識分爲三種：就是聞知，說知和親知。經上說：「知：聞，說，親，名，實，合，爲。」經說上云：「傳受之，聞也。方不障，說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，爲也。」這一章很重要；它把墨家重客觀貴實踐的精神帶到認識論上來，奠定了以實踐爲認識眞理的基準的墨家物觀認識論的基礎，使墨家的邏輯呈現了科學的光輝。所以，墨經另外設置了許多章來分疏本章所提出的每一概念。

本章的前半，說明知識的種類；後半說明名實的關係及認識的基準。先說知識的種類。第一，所謂「親」，就是親知；是由感官親歷所得的經驗而成的知識：所以說，「身觀焉」。這是一切知識的基礎，自常識以至科學都建築在這個基礎上面。第二，「說」，就是說知。在時空中，主觀所能「身觀」的，有一定的限度，說知和聞知就是

補足這個缺憾的。說知是由推理所創獲的知識。比方說，從牆隙看見一隻角，就推知牆外有牛。有了說知，這時牆壁就不能妨礙我們認識的發展。所以說，「方不㢓」。就是說方域不能障礙的意思。「說」的意義很廣，從「方不㢓」的推理，一直到「以說出故」的推理，都包括在內。這裏應該注意：墨家的所謂說知，是以親知為基礎的。所以，經說下云：「夫名，以所明正所不知，不以所不知疑所明，若以尺、度所不知長。外，親知也。室中，說知也。」「外」指室外。比方說，有人告訴室中椅子的顏色和室外的一樣，我們就可以根據所親知室外椅子的顏色，去推知室中椅子的顏色。所以說，「外，親知也。室中，說知也。」第三，「聞」，就是聞知；是由「傳受」(受授古通)得來的知識。凡從口頭上或書本上所得來的都屬這一類。小取篇所謂「論求羣言之比」的「羣言」，當然也屬這一類。所以必須論求其比的緣故，就因為它們有和事物「不必同」的危險。一經論求，聞知就變成說知：說知是以親知為基礎的，故聞知也以親知為基礎。第四，還有一種知識：——不直由感官得來而以感官的經驗為基礎，返復長久，終於構成一個表象的知識：例如農民耕種田地，砍倒樹木，這種工作長期反復就養成「地

面」這個表象，獲得關於土地的一種知識。墨經「知而不以五路。說在久」章，就是說明這種知識的。「五路」，就是五官。「久」，就是時間。在這章裏，「久」是構成這種知識的條件之一，同時也可說是這類知識的一種。這種知識是和親知最接近的：因爲它是長期實踐的結果。

上面說明知識種類，已指出墨家以親知爲聞、說兩知的基礎，及注重實踐的特點，這一特點，在該章下半表現得更爲明顯。

關於「名」「實」，經說上云：「所以謂，名也。所謂，實也。」例如說，「這本書」是「墨經」，「這本書」是「所謂」，有實可指，故謂之「實」。「墨經」是「所以謂」，是用「名」來舉實，所以，叫做「名」。經說下云：「舉彼堯也：是以名視(示)人也；指是虎也，是以實視(示)人也」：也是同樣的意思。如果用「是」字把所謂和所以謂聯繫起來，就成功一個有意思的辭，——「以辭抒意」的「辭」。如果這辭的兩端的關係，恰合於客觀的現實的關係，那就是「名實耦」，就叫做「合」。「耦」，是二人耦而耕

的耦，在耦耕中，兩個耕者的動作是參差不得的。所以，必須名實耦合，才能成爲眞正的知識。

但是問題不在於名實的形式上的耦，而在於它們現實上的耦。到了現實上不耦的時候，究竟是用「名」去正「實」呢？還是用「實」去正「名」呢？這是觀念論和唯物論的分歧點，因爲從來就沒有一家名辯，不主張形式上的「名實耦」的。

墨家重實，所以採取後者——即用實去正名，換句話說，就是以現實爲基準。小取篇云：「以名舉實。」經上云：「舉，擬實也。」經說上解釋這一章說：「告以文名，舉彼實也。」經上接着又云：「言，出舉也。」經說上云：「言也者，諸口能(態)之出名者也。名若畫虎(虎)也。謂言猶石致(緻)也。」這就是說：「名」的好壞，看它能不能夠「擬實」，能「擬實」，就能盡「舉」的作用就是好的。譬如畫虎，像虎就是好的。不然，就是壞的。如果畫虎類犬，終不成不去改造畫面，反去責備虎不應該不像犬。易繫辭云「擬諸形容而象其物宜」，正是這個「擬」字的好解釋。名能擬實，才能像石頭一樣的堅緻。

最後說「爲」。——墨經把「爲」放在最後一項，大概包含有兩種意義：一，是求認識的目的在於致用；二，是知識正確與否全靠實踐去檢證。因爲重效用，所以也重從實踐中求檢證。墨子說：「用而不可，雖我亦將非之；且焉有善而不可用者？」（兼愛下）這是重效用。墨子有三表，——立言的三種標準——最後一表就是「廢（發也）以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。」這是重從實踐中求檢證。墨經是貫澈着這種特色而又把它擴大了的。

經說云：「志行，爲也。」「志」是動機和意志：「行」是行動，卽實踐。合志行在一起，才算是「爲」。不但做，還要做得對。經說下云：「雜所知與不知而問之，則必曰，『是所知也，是所不知也。』取、去俱能之，是兩知也。」自墨家看來，必須名實悉辨，「取去俱能」，才算致用，才可說是眞正知識。經說上又云：「意、規、員（圓），三也俱，可以爲法。」比方畫圓，「意」是圓的意象；「規」是畫圓的工具；「圓」是畫出來的圓形。有意象和工具，還不夠，必須畫出來眞是圓形才算數。合三者在一起，才可算法則。最後的實踐（畫圓）對了，原先的理論（意象和工具）才算正確。

三

小取篇說；「以名舉實，以辭抒意，以說出故」；大體說來，相當於邏輯的形成概念，構成判斷，組成推論的三個階段。（如果加上實踐的檢證，就等於整個認識過程。）墨家重實際，不拘拘於形式，只要確實能夠舉實，抒意，出故，而且「故」能「中效」，便謂之「是」。——這種不拘形式的方法，與其說是墨家辭辯的缺點，毋甯說是它的優點，因此可以省却許多腐心於煩瑣格式的精神。

概念，對於「實」說，墨家叫做「舉」。「舉，擬實也。」發爲語言文字時，墨家叫做「名」。「聲出口，俱有名。」（經說上）「名，出舉也。」（經上）「舉」，當做動詞用時，就是概括的意思。

墨經把名分爲「達、類、私」三種，這是由「共別」（荀子正名篇）的標準來分的。經說上云：「名：物，達也；有實必待文名也。命之馬，類也；若實也者，必以是名也。命之臧，私也；是名也，止於是實也。聲出口，俱有名。若姓字麗。」這是說，名

對於實，像姓名和本人相附麗一樣。大取篇關於「名」，還舉出幾種：（一）「以形貌命者，必知是之某也，焉（乃）知某也。……若山丘室廟皆是也。」這相當於普通所謂具體名詞。（二）「不可以形貌命者，唯（雖）不知是之某也，知某可也。」這相當於普通所謂抽象名詞。（三）「諸以居運命者，苟入其中，皆是也。去之，因非也。……若鄉、里、齊、荊皆是。」若鄉里齊荊云云，是譬稱，不是指實。這裏暗示着概念的內容是變動的。（四）「諸非以舉量數命者，敗（破、毀的意思）之盡是也。」這似乎指不以量數爲命名的條件的，雖把它分析，也沒變動而言。——可惜大取篇譌奪很多，不能窺見全豹。

墨家對於事物的「屬性」和「關係」的不同，顯然也加以區別。大取篇云：「苟是石也白，敗（毀也）是石也，盡與白同。是石也唯(雖)大，不與大同：是有便謂也。」這是說，事物分剖之後，屬性可以相同，關係就要變動。白石分剖之後，石片還是白的，大石分剖之後，石片就不大了。但因語言方便，却無妨把它們都用做形容詞，小取

篇的「馬眇」「牛黃」的例，也是一樣。

因爲注重實質，故小取篇鄭重警醒人們觀言必須全面地去觀察：「故言，多方，殊類，異故，則不可偏觀也。」

墨經關於概念，有許多寶貴的見解值得我們多多的注意。

第一　墨經認爲概念不能完全包舉事物的屬性。經下篇云：

『一。偏棄之。』經說云：

『一：一與（舉），一亡；不與（舉），一在，偏去未？』

經文譌脫「說在某某」。經說文「舉」譌爲「與」。墨子書中，有數處可證：（一）天志篇：「與謂之不詳者」，舉譌爲與。（二）經說上：「力，重之謂，下與重，「奮」也。」與也是舉字之譌。（三）經說下：「舉重不與箴」，第二個舉字也譌與。

本章說明，概念構成時，雖然把對象事物的屬性儘量包容，但是概念一經構成，總不能夠全部包舉，有些勢必被「捨象」了去。因爲「知」之所貌，「舉」之所擬，「言」之所出，祇能及於對象的本質的屬性。所以說，「一。偏棄之。」經上「損，偏去也」

章的經說云：「偏也者，兼之體也。其體或去或存，謂其存者損。」對於「存者」來說，喪失其偶，所以叫做「損」。「以名舉實」，就須「偏棄」。所以說：「一舉，一亡；不舉，一在。」「舉」就是舉實的舉。「亡」就是「謂其存者損」的「損」。而其關鍵則在偏棄與否，故云「偏去未？」。所以，事物所內涵的屬性，要比概念豐富得多。這就是墨家重「實」必然的理論，也是他們所以重實的原因。

第二　墨經認為構成概念時，某些屬性是不能捨象的。如果「偏棄之」，就不能構成作為那一事物的概念。經下云：

『不可偏去而二。說在見與(不見)俱。一與二。廣與脩。』經說云：

『見不見離，一二不相盈。廣，脩。堅，白。』

一切事物，都可分析為許多側面（屬性）來觀察，每一側面，墨經謂之「體」，也叫做「偏」；把這些側面全部綜合起來，謂之「二」。（「二」是墨經特有的術語，不是數目字。）有種屬性，如果把它捨象，就不能構成作為那一事物的概念。（實際排除它，事物就不能作為那一事物而存在。）譬如堅白石吧。雖然視石得白，拊石得堅，可有見

與不見的區別；然而堅白相盈於石，見的白和不見的堅常相借而俱存。若「見不見離，則一二不相盈」，那能有所謂堅白石的概念。（實際排除去堅或白，堅白石也不存在了。）所以說：「不可偏去而二。說在見與不見俱。」拿方形來說，則「廣」和「脩」的關係也是同樣。

第三　墨經認爲概念若能概括對象事物的本質的屬性，則雖有所捨象，並不減少事物之所以成其事物的性質。經下云：

『偏去莫加少。說在故。』經說云：

『偏：俱一，無變。』

本章從另一角度來觀察概念與事物屬性的關係。經文「莫加少」當如孟子「鄰國之民不加少」的「不加少」解釋。經說的「俱一」，就是經上「同，異而俱於之（是）一也」的意思。在「一。偏棄之」章，是就捨象的屬性邊說，本章則就概念的性質邊說。所謂「偏去莫加少」，意思是說，因概念的構成，對於事物的某些屬性，雖然有所捨象，但是結果並未減少其事物之所以成爲事物的性質，換句話說，就是事物的本質的屬性，也

可說是和大小故有關的屬性，都包涵在概念裏面，所以說：「說在故。」再就構成概念的各個現實的事物來說，它們互異的屬性，固不免於捨象，但它們所從同的，則都包涵於事物的本質中間，所謂：「異而俱於之一也。」故云：「俱一，無變。」「俱一」就「偏去」一邊說，「無變」，就「莫加少」一邊說。

第四　墨經認識客觀事物的多樣性，不是概念所能一次地概括淨盡。經下云：

『於一，有知焉，有不知焉。說在存。』經說云：

『於：石，一也；堅、白，二也，而在石。故「有知焉，有不知焉，」可。』

這裏所謂「存」，和公孫龍的所謂「藏」，意思根本不同，我們在第一節中已經說過了。關於經說中的「二」字，上面也說過，這裏不想詳說。本章主旨，在於說明事物的屬性無限，不能一時盡知。對於一事物，其屬性有爲我們所已知的，也有爲我們所未知的。我們所不知的屬性，仍存於事物之中，不過未爲我們所知吧了，並非沒有，也非終不可知。比方說，堅白在石，若視而見白，就說沒有堅，豈不是大錯特錯。對於堅也是一樣。其他當然還有許多。所以只可說：「有知焉，有不知焉。」

第五　因爲這個緣故，所以墨家主張「摹略萬物之然」，來充實我們的槪念。所以經下緊接着就說：

『有指於二，而不可逃。說在絫(纍)。』

參照經說，綜其大意，（經說文繁不引。）就是說，事物的屬性旣然無限多樣，就必須儘量全面地去「摹略」，去發掘，然後把它積纍起來，指標出來，才能使我們的槪念的內容豐富，才能把握事物的眞相，使它無法逃出我們知識的領域。這裏指出了知識的擴大在於積纍。

第六　墨經認爲事物是變動不居的，所以事物的槪念也就不能一成不變。經下云：

『所知而弗能指。說在春也。逃臣，狗犬，遺者。』經說云：

『所：春也，其埶（勢）固不能指也。逃臣，不知其處。狗犬，不知其名也。遺者，巧弗能网也。』

「春」，禮鄉飲酒云：「春之爲言蠢也。」鄭注云：「蠢動生之貌也。」故「春」有動的意思，生的意思。「网」，就是論語「學而不思則罔」的「罔」，就是「網」字，本章

的主旨，就是說，客觀的事物，是變動不居的，有時雖然知道它的存在，但還不能確實標指它的屬性。藉以說明，概念要能夠適應客觀變動着的事物，就不能一成而不變，而且「名言」尤易發生僵硬的缺憾。所以拿春來例示的緣故，是因爲春之爲物，尤其變動不居，不可固指。春到來了，人們都能知道；但是，它是什麼時候來的，不能確指。春到來了，惠風和暢，草木發榮，百物欣欣都有生意；但是，你說那兒是春，也不能確指。所以古人也只好用「烘雲托月」的筆法，從百虫的蠢動來形容春，從萬物的蠢然而生來解說春，要工筆一點描繪就做不到了。所以說：「其勢固不能指也。」所以說：「說在春也。」也正因爲這個緣故，所以經文又舉出了逃臣，狗犬，遺者三個更具體的例子。逃亡的奴隸，雖然知道是那一個，但不知他逃在哪裏。所以說：「逃臣不知其處。」「犬之未成豪者曰狗」，「狗之有縣蹏者曰犬」，這兩名和它們的涵義，是知道的，但是狗變成犬是逐漸生長的，雖然有「成豪」或「縣蹏」之類的標識，但也不容易說在哪一天轉變成功。如果實際要你決定，或許也會躊躇起來。所以說：「狗犬不知其名。」所謂「不知其名」，並不是不知道這兩個名稱，而是不知道實際要給它哪個名稱好。所謂

「遺者」，應該解爲「遺漏」，不應該解爲「遺失的」，如果作後者解釋，就和「逃臣」的例子重複了。明知「以名舉實」，一定要把某些屬性遺漏，雖有巧者也不能把它網羅淨盡。故曰：「遺者，巧弗能网也。」

郭象注莊子「有成與虧，故昭氏之鼓琴也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也」說：「夫聲不可枚舉也。故吹管操弦，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴弦者，欲以彰聲也。彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。……」可以與構成概念就有遺漏屬性的危險，互相發明。但是如果認淸概念與事物的關係以及事物所固有的變動性，儘量概括事物的屬性，隨時充實概念的內容，把眞理譯成名言，也就等於把元音譜成曲一樣。人類文化所以有今天這樣發展，就全靠這種不怕麻煩的不斷努力。墨家一面認識「遺者巧弗能網」，一面仍主張「有指於二而不可逃」的積纍，從這裏可以看到莊、墨兩家的精神根本不同。

因爲墨家深知概念的性質，深知概念應該適應於事物的變化，而固定的語言文字常不容易恰切地標指生動的概念，因而知道人們對於概念的瞭解不必相同；所以主張「通意後對」。

四

小取篇緊接着「以名舉實」之後，就是「以辭抒意」。因爲必先以名舉實，然後才能以辭抒意。所謂以辭抒意，就是荀子所謂「辭也者，兼異實之名以論一意也」的意思。客觀事物中間，存有種種的關係。這些關係，反映到人們腦子裏，就形成他們的「意」。用了語言文字宣表出來，就成爲「辭」。用普通邏輯的術語來說，辭就是「命題」，意就是「判斷」：是一件事的兩方面。辭所包含的兩個名，在邏輯上，性質不同，所以叫做「異實之名」。用這一個名去聯繫另一個名，這種思維運動，就是要決定它們的關係，是離還是合。這一個名，雖仍然還具有名的意義，但從運用上說，又具有「謂」的意義，就是用它對於另一個名有所謂的。所以，也叫做「謂」。墨經關於「名」「謂」的不同，給了明顯的區別。經上說：

『謂：移，舉，加。』經說云：

『謂：狗，犬；移也。狗、犬，舉也。叱狗，加也。』

本章說明「謂」這個名含有三個意義：第一個意義，是判斷的「謂」，就是用犬這一個名和狗那一個名發生聯繫，以構成一意——一個判斷。例如說：「狗，犬也。」就是斷定狗是屬於犬的一類，因爲它是「犬之小者」（曲禮疏），所以又特別叫做狗。故曰：「狗，犬；移也。」就是「移」犬的名去謂狗的實。第二個意義，是「擬實」的「謂」，就是對於大的犬命名爲「犬」，對於小的犬，則命名爲「狗」。故曰：「狗、犬，舉也。」表示狗犬並「舉」，僅就它們的大小，「擬諸形容而象其物宜」而已。第三個意義，是訶斥的「謂」，就是對於小犬，盛氣而叱之曰：「狗！」曲禮所謂「尊客之前不叱狗」，就怕引起誤會。故曰：「叱狗，加也。」上面說墨經關於名謂給了明顯的區別，指的就是第一個意義的「謂」。

墨經關於判斷的見解，還是一樣地本着它重實際的根本精神。這從下兩章可以看得出來：

第一　經下云：

『謂而固是（實）也。說在因。』經說云：

『有文實也，而後謂之。無文實也，則無謂也。不若敷與美。謂是，則是（實）固美也。謂非，則是（實）非美。無謂，則報也。』

這就是說，「所以謂」必須以「所謂」的「實」為標準，不可溢美。管子心術上篇云：「因也者，舍己而以物為法者也。」又云：「因也者，無益無損也。」都是「說在因」的「因」字的塙詁。以辭抒意，必須根據客觀事物的「文實」，（經上云：「實，榮也。」所謂「文實」，就是榮華外見的「實」。不可雜有主觀的偏見，就是「舍己而以物為法」。有文實的，才給以相稱的「謂」，不然的話，就不給以同樣的「謂」，不像敷陳和讚美加以誇大。如實加「謂」，「謂」就是「是」，無實濫「謂」，「謂」便成「非」，無可謂的實，也只好據實作「報」：一一都依事實的文實為轉移。所以說：「無益無損也。」故曰：「說在因。」荀子說「名無固實」，是就原始命名說的；墨經說：「謂而固實也，」則就判斷立辭說，所以非有「固實」不可。

第二　因為「謂有固實」，所以經下又云：

『唯吾謂，非名也則不可。說在（反）。』經說云：

『唯：謂是（此）虎可，而猶之非夫（彼）虎也。謂，彼是；是也。不可謂者，毋唯乎其謂。彼猶唯乎其謂，則吾謂行。彼若不唯其謂，則吾謂不行。』

本章是說「立辭」的「謂」，必須用足以擬實的正名，才能得到他人同意的唯諾，主張才能通行；對於他人的辭，也須觀察其所「謂」的是非，不可輕率唯諾予以同意。上章是從「立辭」本身的求眞的觀點上說，本章則從所立的辭的效果上說；但在著重客觀的眞實這一點上，兩章的精神，並沒有兩樣。

經和說的意思是說：在「吾謂」——即所用的「所以謂」，對於「所謂」成爲足以擬實的「名」時，人們才會同意而「唯」諾，不然的話，人們就要却而不肯接受。故曰：「非名也則不可。說在反。」譬如給一隻狗起了一個私名叫做「虎」，那是可以的。但狗究竟不是眞虎，如果「謂」它是虎，作成一個判斷，那就不可以。故曰：「謂是（此）虎可，而猶之非夫（彼）虎也。」又如吾有所「謂」，彼認爲是，這「謂」才是對的。故曰：「謂，彼是，是也。」本來「不可謂者」，是不應該給以「唯」諾的。現

在他唯諾了，一定是因爲吾謂正確；這樣，「則吾謂行」；不然的話，他就不會唯諾，如果他不唯諾，吾謂就不行了。

一個判斷，如果不僅對於某一個別的事物是正確的，而且對於別的事物也是一樣正確的話，這個判斷，就取得了普遍妥當性而成爲一種法則了。墨家對於法則的見解，從墨經下面這幾章裏面，可以看出它的特色。

第一　經上云：「法，所若而然也」章，經說云：「意、規、員（圓），三也俱，可以爲法。」關於它的意思，上面已經說過。這章的特點　在於它承認法則的眞實性，必須經過實踐的檢證；在實踐中去證明法則的普遍妥當的必然。

第二　就是經上的「法同」「法異」兩章。經上云：

『法同則觀其同。』經說云：

『法：法取同觀，巧傳。』經上云：

『法異則觀其宜。』經說云：

『法：取此擇彼，同故觀宜。彼舉然也，以爲此其然也，則舉不然者而問之。』

這兩章是說明處理法則的方法。「法同」章的意思是說，如果若干法則是同種類的，在適用上，就應該觀察其相同的地方：就是說，取出它們相同之點，詳加觀察，一到了熟而能巧的時候，就可以誘導而轉成更普遍的新法則來。故曰：「法取同觀，巧傳。」（釋名云：「傳，轉也。轉移所在，執以爲信也。所以，「傳」有轉義。）近代科學史已經證明由各特殊的法則可以誘導出更一般的法則。在接近工藝的墨家，是可能有這種見解的。

「法異」章的意思則是，如果法則不是同種類的，在適用上就應該把適當的法則用到適宜的地方。首先就要研究事物的所以然之故，應用之後，再觀察其是否相宜。所以說：「取此擇彼，問故觀宜。」如果人認爲宜，而我認爲不宜的時候，對於彼「以爲此其然也，則舉其不然者而問之」，看看到底孰宜。這樣地仔細推求，切實檢證，不但可以把事情做好，並且對於法則，也可獲得更進一步的認識。

第三經下云：

『一法之相與也，盡類。若方之相合也。說在方。』經說云：

『一：方盡類。俱有法而異。或本或石，不害其方之相合也。盡類，猶（由）方也。物俱然。』

本章主旨在說明法則對於同類事物的普遍妥當性。意思是說，一個法則，如果已證實其爲眞實的法則，那末，它既然是從某種事物發見出來，它的適用就必然盡對於同類的事物普遍妥當。譬如方形的東西，是根據方的法則造成的，故不問其質材是木是石，都不害其爲方形的相合。它的盡類相合，都是由於「方」的原故。故曰：「說在方。」而且不僅特定的法則如此，其他一切事物，都有它們自己的法則（規律），而其法則也都可以盡類，都具有對於那類事物的普遍妥當性。故曰：「物俱然。」

這裏，我們也看到墨家的正確的認識論，有力地貫澈着他們對於判斷以及法則的見解。

五

我們說過墨家重實質不重形式，這正是他們的優點。所以，墨經關於推論（或推理）——的方式，並不積極去規定，可是關於它的重要的原則，差不多應有盡有。經下全篇，就是所謂「以說出故」的輝煌的實例。大都是首先立「辭」，其次出「故」。例如：「五行毋常勝。說在多。」有時還帶有例喻。例如：「一法之相與也，盡類。若方之相合也。說在方。」又如：「所知而弗能指。說在春也。（若）逃臣，狗犬，遺者。」如果「引說就經」，一起觀察，那就更加完備。若用三段論法或因明的三支作法的眼光，把它排比起來，也未嘗不可以說大、小前提及斷案，或者宗、因及喻，都有了。但是，墨辯自是墨辯，它本來就不重形式，排不排比得整齊，和它什麼相干。在它，只要能夠正確出故，「說」的能事已畢，推理的目的也就達到了。

那麼，怎樣才能使以說出故不至陷於謬誤呢？墨家還是根據他們以客觀現實為眞理基準的老法子。經上說：

『辯，爭彼也。辯勝，當也。』經說云：

『辯：或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當。不

當，若犬。』

論辯是要求勝的。要求辯勝，就必須求其「當」。所謂「當」，就是當於客觀的眞實。就本章來說，比方遠處有一動物，有的說是牛，有的說不是牛——非牛，爭辯的勝負，不在於雙方的言辭，而決定於那隻動物，究竟是不是牛。如果它眞是牛，就是說牛的得當，如果它不是牛，就是說非牛的得當。這是不會雙方都得當的，因爲那動物不是牛，就是非牛。必定有一方不能得當。所爭的焦點就是那動物本身究竟是什麽。走近一看，那並不是牛，而是一隻犬。那麽說牛的就不得當，勝利就歸那說非牛的了。這樣看來，所謂「當」，就是「當」於所爭辯的客觀的事物。所以說「是爭彼也」。爲什麽叫做「彼」呢？因爲對於爭辯的雙方說，它是「第三者」的緣故。上一章所謂「彼，不可兩不可也」，也就是「是不俱當」的意思。

其次，小取篇云：「效也者，爲之法也。所效者，所以爲之法也。故中效，則是也。不中效，則非也。是效也。」這也是墨家求其辯當的方法。墨家關於法的見解，上節已經說過，是經得起實踐的檢證的，才算是「法」。這裏所謂「爲之法」的「法」，

當然要求它能恰合客觀的眞實。所謂「故中效」的「故」，就是「以說出故」的「故」，從墨家的觀點看來，也應該符合於「故，所得而後成也」的「故」。但是，欲知以說出故的故，是否符合於事物「所得而後成」的故，換句話說，就是立論的理由是否符合於事物的理法，最好以事物的理法爲「法」，去檢證立論的理由的故，是否中效。中效則是，不中效則非，效果顯然，毫無含混。故曰：「是效也。」這種看法，是和所謂「辯，爭彼也」的精神，完全一致的。

小取篇關於論辯的方法，還有幾種原則的說明，現在因爲篇幅關係，不想多說，可是它論辟、侔、援、推諸法的謬誤一節，一樣貫澈着墨家注重實質的精神，很值得我們注意。它說：

『夫物有以同而不率遂同。辭之侔也，有所至而止。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危（詭），遠而失，流而離本，則不可不審

也，不可常用也。故言，多方，殊類，異故，則不可偏觀也。』

從這節文章裏，我們可以看出墨家是怎樣實事求是，處處注意於事物之「所以然」，絲毫不肯爲表面的現象所迷亂，同時也絲毫不肯苟且含混，對於立論，力戒「詭異流失」，對於聽言，必求其愼審周詳。可見他們能夠有那樣高的成就，決不是偶然的。

三十二年九月三日

略論禮樂起源及中國禮學的發展

——給提倡制禮作樂的先生們的一個答覆

一

近來又有些人對於古代禮樂大感興趣，鼓吹「復興禮學」，提倡「制禮作樂」。他們大都是不辨眞僞不加批判地摭拾了一些舊書堆裏的資料或文句，誇大地把所謂禮樂讚歎一番，企圖把應該加緊現代化的中國打扮成古色斑爛的怪相，好像只要再來一次「制禮作樂」，中國馬上就會變成太平盛世似的；忘記了中國民族目前正在爭取抗戰的勝利，正在爭取建國的前提，——而這却需要民主和科學的。不問他們的動機如何，照他們的說法看來，那至少在客觀上必然要把中國拉上復古的道路，顯然是與民主和科學的

精神違背的。要是讀者不相信的話，就請大家先看他們的議論。例如：

有的人在強調「復興禮學」；以爲要「復興中國民族，應自復興中國之固有文化始」，而「中國固有之文化，就中國民族之歷史成績言之，蓋莫要於禮（？），……則今日復興中國民族之固有文化，亦宜莫先於復興禮學」。（註一）這是道地的復古論，要人們無條件的地接受封建思想的。

有的人更進一步把所謂「儒家的根本觀念」——「禮樂」觀念，提高到「一種歷史觀」地位，說是「禮樂實有改變歷史的作用，實爲推進歷史的動力，所以荀子所說的『天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡』，……並不算怎樣誇大，因爲這乃是當然必然的法則……」。所以「儒家禮樂歷史觀，在今日尙有其極高價値，今日國人（？）注重禮樂的制定，正是具有遠識的措置，對於禮樂歷史觀的發揚，亦正是今日學者應有的責任，一個有價値學說的成立，不貴其有精審的理論，而貴其能表現於行事……」。（註二）就是說，「禮樂的制定」，刻不容緩。但是，儒家提倡禮樂提倡了二千多年，爲什麽沒有把中國「歷史」「推進」？這一點，他可沒有說，

大概是不願意說。

有的人則明明知道「夫禮不下庶人，則儒者不爲平民備禮也明矣。證以傳世經文，正復如是」，然而爲了要替那「朱門酒肉臭，路有凍死骨」的不平等的「生活水準」辯護，所以也就不能不替它找到「禮治」的理論根據，不得不把「禮治」鋪張附會一番。你聽他說吧：「蓋儒者推行禮治，深有得於教學之理。其用則曰上行下效，於事則如風行草偃。卽因禮者履也，禮之這個目的，在乎履行。禮意精微非恆人所能盡知，但使有儀足式，有則可依，則履行不爲難事，……則禮治之目的達矣。故先儒獨於禮治之推行，則曰『民可使由之，不可使知之』。蓋行之非艱，知之維艱，必待人人皆知艱難之禮意而後行禮，則世之禮文或幾乎息矣。」由是而轉到禮治在使人人安分守已，人人安分守己則社會便可安定的結論。所以又說：「禮所示者，卽社會生活水準。各人有各人的生活能力，則各人有各人的生活水準，求其生活能力與水準之均衡，故曰『禮以制中』。然而禮之所以「制中」者恃乎人人「克己復禮」之努力也。克己者自充其生活能力而抑止其超乎能力所能負担之生活慾望之謂也。生活能力之高下，則視其服務於社會

之事實爲判。服十百人之務者，有其相稱的生活水準，服千萬人之務者，亦有其相當之生活水準……。服務能力增大，則其施惠於人羣者亦因而增大。……則其人之欲求愈進而他人之受惠亦愈多矣。」「禮意貫於治術，以調整人民之生活，造成安定之社會。故其爲政，不能不偏倚天子士大夫克己復禮之示範作用……」。(註三)這種說法，能否代表儒家的思想，且不管它；但和民國應有的民主，尤其是經濟民主的精神是斷然相反的。

有的人則把社會法則與自然法則混爲一談，在反芻着一部分儒者的誇大的說教；以爲「世界上任何民族與國家，莫不有流行的禮節與音樂，但誰也不曾把它們的作用，發揚得像中國一樣的崇高偉大(？)。照中國古人的說法，以爲禮樂可以決定個人的生死，社會的隆汚，國家的存亡，世道的興衰，所以把它當作一件無上的寶貝來特別重視」。他也明知「這種見解，如果拿來和現代歐美的科學家討論，也許不易理解，甚且嗤爲一種不可思議的怪談」。然而他却充滿着希望和自信地說：「如果其中含有一種不怪的眞理，那麼這種怪談，也許會一變而爲現代學術上的怪傑！」(註四)他所認爲「其中含有一種不怪的眞理」是指的什麼呢？結局還是中國古人所謂「序」與「和」的那套老調；而

那套老調却有它所以被說教了的社會根據，卽是替當時的統治階層說話，把它當做一般「不怪的眞理」看，便不科學。

有的人認為「中國現在黨政軍各機關多表現沒有組織沒有感情，無組織無感情，卽所以表現禮壞樂崩，這現象是非常的危險」。因此主張必須用禮樂的「德育」來管教一下。因為「所謂禮者乃所以節衆，卽所謂組織嚴密；樂者所以和衆，卽所謂行動活潑。……

兩者是相互為用。比如在中國家庭裏面訓練小孩子，假如一任作母親的疼愛放縱，也會把小孩慣壞的，所以作父親的常常擺出嚴厲的面孔加以管束；假如作父親的把小孩子管得太嚴厲，結果小孩子發脾氣了，則又由作母親的來愛撫安慰，所以中國人稱之為嚴父慈母，禮樂的作用也正如此」。於是他便引用了歷史的故事來證明這種意想不到的「大用」，說是「保甲長」出身的漢高祖，因叔孫通替他「制定朝儀」，以後「諸侯王以下」朝賀時「莫不震恐肅敬」，不敢再像從前那樣胡鬧，於是那做過「保甲長」的皇帝也「竟然認識了禮的大用」，很高興地說：「吾乃今日知為皇帝之貴也！」「樂」呢，也有妙用：「漢高祖誅項藉，引兵圍魯，而『魯中諸生尙講誦習禮，絃歌之音不絕』，

這種兵臨城下而弦歌不輟的精神，較之現在『寇至則先去以爲民望』的新士大夫們，眞是不可同年而語」。(註五)這種老以「民之父母」自居而把人家當「小孩子」看待、「管束」的思想態度，才眞是「非常的危險」。

恕我引得這麼冗長吧。一來，因爲下面行文的必要。二來，也想使讀者省却翻書的時間，便知道那些提倡「禮學」鼓吹「制禮作樂」的議論是怎樣的一些「怪談」，以及其所企圖實現的是怎樣的一種禮樂。——表現得最具體的，要算林同濟先生的「祭天」的提議。(註六)

二

我們反對這種復古的「復興禮學」乃至「制禮作樂」的一切「怪談」，但這並不卽等於否認社會需要有良好的禮節和音樂，以及禮節和音樂對於社會可能有它們應有的影響。凡是能夠有利於抗戰建國，有利於中國現代化的良好的禮節和音樂，我們是熱烈歡迎的，但是我們不相信這樣的禮節和音樂可能由官僚式的局會一時地「制作」得出來

的。爲說明這個意見，我們必須知道禮節和音樂的起源，中國古代禮樂是怎樣的東西，以及先秦的乃至西漢的禮樂理論是怎樣地發展，這些都是本文所想談及的。

禮節和音樂幾乎是與人類以俱來的。人類的生活，自始就是社會的生活。在社會中，人們共同生活，共同勞動，也共同娛樂。經過了相當的時期，某些生活方式漸漸定型化了，一到大家認爲非這樣做不可的時候，它們便成爲種種禮節，即是「禮」。而共同娛樂的幾個方面，如歌唱　舞蹈、音樂等所謂「藝術者，從一方面看來，它們都是勞動中的產物，從另一方面看來，它們也鼓舞了勞動，幫助勞動的組織和練習，對於年青的一代也起了教育的作用。在原始社會裏，不但娛樂是大家一道在舉行，而且如像歌唱舞蹈音樂之類也常是混合在一起施行。藝術的分化，那是社會發展到一定程度以後的事。這種混合的痕跡，在禮記的樂記裏還保存着。這是廣義的樂，即是「樂」。在初民，他們在幹什麼，他們知道；爲什麼要幹，他們也知道；那裏面絲毫沒有一點兒神祕。卽並沒有像王夢鷗先生所謂「精微」「艱深」得「非恆人所能盡知」的「禮意」。而後來的所謂「禮樂」，不外是它們更加發展了的形態吧了。就是那位認爲「誰也不會

把它們（指「禮樂」——著者）的作用發揚得像中國一樣崇高偉大」的王冠青先生，也得承認「世界上任何民族和國家莫不有流行的禮節與音樂」。既說是「流行的」，自然是變動的，發展的（註七），如果不否定社會時時刻刻在發展的話。沒有石斧的發明，就不會有干戚的「武舞」，沒有弓矢的發明，也不會有弦樂。這樣看來，禮節和音樂的發展，是跟着社會的「經濟結構」之發展而發展的。可見禮樂不是「推進歷史的動力（像燕義權先生之所說）」，反而歷史實是推進禮樂的動力。

要是讓儒家者流來說，「禮」是比天地還要大，比任什麼都重要的（這裏，「樂」包含在「禮」中——著者）。單把荀子和「禮記」兩書關於禮的定義羅列起來，怕也有一打以上，而且說的也不一樣；這不一樣，自然是反映着各時代的禮的內容和性質。所以，如果不把握牢歷史的觀點，不但不能明白各時代的「禮」，而且也不能弄清所謂「禮學」；——一切關於禮樂的「怪談」可說都從這裏發生的。關於禮的定義，雖然五花八門，其實說穿了禮也是很平常的東西。舉個實例吧。盧森堡的「經濟學入門」，曾從英國學者懷德引用了一段關於域多利亞土人（圖騰社會）的話：

『一個男子在離宿營若干距離的地方，殺死了一頭袋鼠。當他殺袋鼠的時候，他的二個同伴並未幫忙。因爲離開營舍頗遠，得把袋鼠弄熟帶回去。於是最初的男子生火，另外二人則宰切獸肉。三人一同燒食了它的臟腑。至於它的分配則如次：即是其他二人因爲在場，並曾幫助宰割，就分得一根足脛，一條尾巴和一只帶有若干臀肉的腿。餘剩的都歸那第一個男子帶回營舍。袋鼠的頭和背肉，由他的妻送給她的雙親；其餘都歸屬於那男子的雙親。在他一點存肉也沒有的時候，也可以分得少許，假如自己還存有一隻袋鼠的話，那就得通通送給了。……孩子們則無論什麼時候，都是由祖父母充分供給的。』(註八)

由此可見，在圖騰社會中，各羣關於食物的分配，各有它們自己的一定方式；這種方式取得了社會規範的意義時，就是所謂「禮」了。所以禮記「禮運篇」說：

『夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而杯飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。』(註九)

『夫禮之初，始諸飲食』，初民的情形，確是如此。而荀子關於禮的起源，却有另

外的一種說法：

『禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求；使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長：此禮之所起也。』（註十）

試把荀子這段說話，和上引禮運篇的文句比較一下，顯然是不同的；這不同由於它們所反映的社會的發展階段不同。荀子的禮的起源論，是不符合於初民社會的情形的；因爲「求而無度量分界則不能不爭，爭則亂」的觀念，確是階層分裂以後的社會情形的反映，它和荀子時代的社會狀況正相適應的。關於此點，後面還要加以說明。

從上引「禮運」的文句，同時也可看到禮和「祭」之間與禮和樂之間都有密切的關係。淺化的社會，迷信都很深。凡有所事事，必祭鬼神，祭鬼神必有娛神的「樂」。所以左傳說：「國之大事，唯祀與戎。」「禮」這個名詞，最初就是用來稱呼祭神的儀式，後來才普遍地用於一般的儀式。「說文」中還保存着這一古訓。說文示部云：「禮，履也；所以事神致福也。從示從豐，豐亦聲。」又豐部云：「豐，行禮之器也。從豆，

象形。」王國維的「釋禮」云：

『按殷虛卜辭有豐字。……古丰玨同字。……丰丰又一字。……此二字卽小篆豐字所從之𡴭。古凵臼一字。……豐又其繁文。此諸字皆象二玉在器之形。古者行禮以玉，故說文曰豐行禮之器，其說古矣。……盛玉以奉事神人之器謂之𡴭若豐。推之，而奉神人之酒醴，亦謂之醴。又推之，而奉神人之事，通謂之禮。其初當皆用𡴭若豐二字，其分化爲醴禮二字，蓋稍後矣。』（註十二）

是其明證。

所謂「國之大事，唯祀與戎」，就是說，只有祀祭和打仗，算是國家頂大的事。其實，古代的打仗，也離不了祭祀的。古代出師，必須載主以行，必須「受命於廟，受脤於社」；而凱旋也須獻俘。因爲有事必祭，祭必行禮，所以禮的範圍，幾乎包括盡人生的一切活動。除了祀與戎外，如像春秋所記，卽位、出境、朝、聘、會、盟、田獵、城築、嫁娶，乃至出奔、生卒等等事項，幾乎沒有和祭祀無關的。而祭祀旣以神爲對象，故和祭祀有關的禮，其中還包含有媚神的詩歌（舞蹈和音樂），測神意的占卜，及神的

命令——類似詩歌的刑律（一切初民的禁忌，多採取着這種形式）等等。（註十二）在這裏，禮和樂也聯系得緊緊的。通志說得好：「禮樂相須爲用，禮非樂不行，樂非禮不舉」。（註十三）所謂「相須爲用」，無非是一起「舉」「行」的用，並不是「序」與「和」或「嚴父慈母」的「大用」。

這裏還想附帶說及的，就是樂也和禮一樣，包含其他東西在內；如像詩歌舞蹈之類，古代都屬於樂的範圍。所以樂記說：

『故鐘鼓管磬羽籥干戚，樂之器也；屈伸俯仰綴兆舒疾，樂之文也。』

「鐘鼓管磬」，是奏樂所用的樂器。「羽籥干戚」，是舞蹈所用的舞器；羽籥用於「文舞」，干戚用於「武舞」。而「屈伸俯仰綴兆舒疾」，則爲舞蹈者的姿態、位域、速度：所以成樂的文采的。樂記又說：

『且夫武，始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分周公左召公右，六成而復綴以崇。』

這是說明演奏「武」這種「樂」的次序步驟的。鄭注云：「成，猶奏也，每奏「武曲」

一終爲一成。」可見「武」舞的次序是隨着音樂而進展的。故曰：「始而北出，……六成而復綴以崇。」（鄭注：「崇，充也；凡六奏以充「武」樂也」。）武曲不僅有舞蹈，也伴着詩歌。據王國維的考證，武樂六成的詩歌，就是「詩經」周頌「昊天有成命」，「武」，「酌」，「桓」，「賚」，「般」等六章。（註十四）由就可見，音樂舞蹈詩歌三者，是常合在一起演奏，所以古代所謂樂，也包括三者而言。

這種幾乎無所不包的禮樂，後來隨着社會的發展，其所包含的各個要素，也漸漸分化出去成爲禮樂刑政等各自獨立的部門，正如希臘古代的哲學後來分化出各種科学一樣；故那個無所不包的階段正是表示它的籠統，幼稚，並不是表示它的進步，偉大。古時有些儒者把它誇大到比天地還要大的說法，多少也是受了那個階段的傳說的影響，但主要的却是「別有用心」。如果我們現在還來反芻他們的老論，至少也是表示自己對於歷史的無知。

關於樂的起源，樂記有些地方也還能夠反映客觀的眞實。例如：

『凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲，聲

相應故生變，變成方謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。』

『樂者，音之所由生也。其本在於人心之感於物也。』

『凡音者生人心者也，情動於中故形於聲，聲成文謂之音。』

『樂者心之動也，聲者樂之象也，文采節奏，聲之節也。』

這說明了樂的成立，也說明了樂的起源；邏輯和歷史一致；是值得接受的傳統。

只要你有感官，有「血氣心知」，受到外界的刺激，就有感情，感情鬱積於中就要用聲音表達出來，抒寫出來（詩歌）；感情達到極點的時候，就會不知手之舞之，足之蹈之，有時也模倣客觀事物的動作（舞蹈）；有時也會敲打吹彈着其他事物來幫助感官表達感情（音樂）。人既具有血氣心知，就不僅會在抒寫感情方面去利用它們，而且也要運用它們去圖感情的滿足（享受）；因此也使主觀方面受到了一些影響，並進一步去控制這種影響（陶冶性情）等等。可見樂的現象是與人類以俱來的。所以說：「其本在人心之感於物也。」

由此可見，所謂禮樂的起源很古遠，它們是從人類勞動生活中自然地產生出來的；

根本說不上什麽人的聰明所「制作」。它們的作用，也只是藉以獲得生活上的便利和使神人快樂而已。（因爲初民相信鬼神也和人一樣需要生活和快樂的。）所以也說不上什麽「訓練」「小孩子」似的那種「嚴父慈母」式的作用。這不是說，他們沒有這種聰明，而是說他們沒有這種必要。一切「樂者，天地之和也，禮者，天地之序也」之類的禮樂理論，都是發生於社會有了分裂以後，聰明的統治者們爲了利用它去鞏固他們自己的地位和利益，才製造出來的後起的東西。

三

現在再看，先秦時代的所謂禮樂，是怎樣的東西。孔子說過：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也：文獻不足故也，足則吾能徵之矣」。可見當孔子時，夏殷具體的禮可以有證有據地說得出來的幾乎沒有，所以他老夫子也只好慨歎一下，說了等於沒有說。即使有可說的，大抵也被吸收在周禮之中，其餘就像「夏之時」和「殷之輅」那樣零碎的事物了。所以，他又說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾

從周。」因此，先秦的所謂禮，當是周禮。就是周禮，現在能夠證實其確屬可靠的，怕也不多。因爲所謂三禮這幾部書——儀禮、周禮及禮記，它們的年代和編著者都有問題，成書都很晚，正如錢玄同所說那樣：

『儀禮是戰國時代胡亂鈔成的僞書，這是毛奇齡、顧棟高、袁枚、崔述諸人已經證明了的。周禮是劉歆僞造的。兩戴記中，十分之九是漢儒所作的。』(註十五)

說它們是僞書，並不是一筆抹殺地說它們毫無價值，而是說周禮不是周公的著作，儀禮所記述的禮文不是周公所制定，或孔子所著作，禮記中所記孔子的話不一定是孔子說的等等；更不是說它們完全出於編著者所憑空臆造，而是說其中不知包含多少他們的主張和理想，或者是爲了達到某些主張和理想，遂附會曲解了古代傳說或古史資料，而却作爲眞實的禮文記述了的。如果好好地加以一番細密的研究，還出編著者的年代，就可以看出那些制度或理想的社會根據，或者可能從那些雜湊的東西中窺見一些古史的眞面目，那對於理解古代的歷史和文化確是很有益的。

譬如儀禮，舊說以爲周公所制的。但據姚際恆說：「儀禮是春秋以後儒者所作，如

禮爲春秋後人所作。」（註十七）康有爲主張經皆孔子所作之說，故認制禮者是孔子而非周公，謂儀禮十七篇悉爲孔子所作，「新學僞經考」已發其端，「孔子改制考」中乃大暢其旨。而錢玄同則認爲「禮之中確有一部分爲孔子所制，如『三年之喪』，看論語陽貨篇，孟子滕文公篇，墨子非儒、公孟、節葬諸篇，則此禮制自孔子，實有明徵。」（註十八）經過了郭沫若先生「駁說儒」（註十九）精密的考證，所謂三年之喪爲孔子所創制，已成爲不可移易的鐵案。因此，如果我們用它去研究孔子對喪服的見解，便可更近眞地認識孔子的思想，如果認它爲周朝的制度（「天下之通喪」）或三代的通制（「三代共之」），便上了古人的當了。

又如禮記檀弓篇上所記這樣的一段話：

『子上之母死而不喪。門人問諸子思曰：昔者子之先君子喪出母乎？曰：然。子之不使白也喪之何也？子思曰：昔者吾先君子無所失道，道隆則從而隆，道汚則從而汚。伋則安能？爲伋也妻者是爲白也母，不爲伋也妻者是不爲白也母。故孔氏之不喪

出母自子思始也。』

這段記事，如果所記的事可靠，則孔氏祖孫對於喪出母的見解不一致，孔子改制（「三年之喪」），子思也改制（「不喪出母」）。如果所記的事不可靠，也見戰國時人認爲孔氏祖孫有這樣的不一致。結局，都表現了戰國時人對於喪禮（儒者所最重視的禮）的態度很隨便，就是說，禮並沒有那麼嚴格的規範性，也卽是沒有一種天下遵行的通禮，像後儒所想像的。所以，我們沒有根據可以斷言儀禮是周代或者戰國通行的禮制。

至於周禮，它是劉歆僞造的書，今天已成大家公認的事實。周禮天官揔攝三百六十官，分明是對應着周天三百六十餘度，故鄭注說是「象天」。這種天人相應的思想，乃起於戰國末葉而盛於西漢的，周公時代那裏能有？又因有篇「考工記」早爲衆所周知，故冬官不便僞造，只好勉強用它湊數，步伐就欠整齊了。因此，周禮這部書，作爲理解劉歆的政治理想的資料看，是再好沒有的；作爲周公所制周代所行的官制看，就到處和眞的文獻矛盾了。可是梅仲協先生却很肯定地說：「周禮……乃周之官制，委係一部最古老最完備的行政法規。」又曰「周禮是行政法，是行政機關的組織法，儀禮是日常

生活的規範，是行爲法。周禮與儀禮，都是制定法，屬於實證法之範疇。」（註二十）不知何所據而云然？這就不免於韓非所謂「非愚卽誣」之譏了。這樣地論「法與禮」，眞是天曉得。還是孫次舟先生說得對：「若夫後出之周官（卽周禮）儀禮不惟與周公無絲毫關係，且亦非周代所行典禮也。」（註二十一）

儀禮雖是胡亂鈔成的僞書，但因它不是完全憑空臆造的緣故，可能是老於儐相的儒者根據一些「紅白喜事」的節目單子編成的。因此，我們雖不能卽說它所記的是「周代所行典禮」，但可由它所反映的窺見春秋戰國之際，周的禮節已經走到奢侈、煩瑣、形式化了的特徵。翻開儀禮來，誰也會到這樣的感覺。而這正和孔子所說的「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚」；「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」那些針切時弊的話相應。又聘禮「多用左傳事」，而左傳所記春秋時讌會賦詩的風氣，到末葉衰歇，自定公四年秦哀公爲申包胥賦「無衣」之後，就不見此類的記載，恐怕春秋末葉，所謂「禮廢樂崩」已達到相當的程度了。

除了奢侈、煩瑣、形式化的特點之外，還有一個更重要的特點，就是全部禮文都建

築在貴賤差等的基礎上面。曲禮說：「禮不下庶人，刑不上大夫，」這確能表達出周代禮樂的精神。所以，儀禮這書，大部分記述士禮，而且到士爲止，而大戴禮記也云：

『王者天太祖，諸侯不敢懷，大夫士有常宗，所以別貴始，德之本也。郊止天子，社止諸侯，道及士大夫，所以別尊卑。尊者，事尊。卑者，事卑。宜鉅者，鉅；宜小者，小也。故有天下者，事七世；有國者，事五世。有三乘之地者，事二世。特手而食者，不得立宗廟。』(註二十二)

「恃手而食者，不得立宗廟」，庶人就在禮之外了。樂是跟着禮舉行的，自然也有尊卑的差等。論語孔子非難「季氏八佾舞於庭」，「三家者以雍徹」兩章，就是表示樂原有尊卑差別，孔子時早已發生僭越的現象了。國語還有一段値得注意的記載：

『叔孫穆子聘於晉。晉悼公饗之。樂及鹿鳴之三而後拜樂三。晉侯使行人問焉。曰：子以君命鎭撫敝邑，不腆先君之禮以辱從者，不腆之樂以節之；吾子舍其大而加禮於其細，敢問何禮也。對曰：寡君使豹來繼先君之好，君以諸侯之故，既使臣以大禮。夫先樂金奏肆夏——樊、遏、渠，天子所以饗元侯也，夫歌文王、大明、緜，則

兩君相見之樂也，皆昭令德以合好也：皆非使臣之所敢聞也，臣以爲肄業及之，故不敢拜。今伶簫詠歌及鹿鳴之三，君之所以貺使臣，臣敢不拜貺。——夫鹿鳴，君之所以嘉先君之好也，敢不拜嘉；四牡，君之所以章使臣之勤也，敢不拜嘉；皇皇者華，君教使臣曰，每懷靡及，諏、謀、度、詢，必咨於周，敢不拜教。……君貺使臣以大禮，重之以六德，敢不重拜。』（魯語）

這是一個表示周代奴隸社會已走向變革期時候人們對於禮樂的心理的絕好例子。這時期略前於孔子（晉悼公元年爲西歷紀元前五七二年，至前五五八年卒；而孔子則生於前五五一年），所述僭禮的情形也和論語一致。這段文字表示當時已有兩種人：一種人還守舊禮，不敢僭越：叔孫穆子是其代表者；另一種人已習慣於僭越，甚至連自己也不知道那是越禮，晉悼公是其代表者——因爲自己不知道，所以「使行人問焉」。這種傾向，雖然也構成了「禮廢樂崩」的心理因素，但是它的決定的因素，卻不是心理的，而是當時社會經濟結構的趨向變革。

周代的奴隸所有社會之趨向變革，在春秋中葉已見顯著，開始轉變可以上溯到更

早。當孔子時已說「祿之去公室，五世矣」；「五世」大概是由宣公數起。而「春秋」宣公十五年就有「初稅畝」的記載。這可說是土地制度變革的指標。這一轉變，其始殆由下層貴族利用奴隸的勞力，開拓羨地，而增殖其私田；加以奪田奪室，聚斂放債等等，漸漸地富有了自己，從而憑藉其富去抬高自己的政治地位。自孔子已常「富與貴」並提，論語稱「季氏富於周公，而求也爲之聚斂」。韓非說「諸侯之博大，天子之害也；羣臣之太富，君主之敗也。」又曰：「人主不能用其富，則終於外也。……晉之分也，齊之奪也，皆以羣臣之太富也。」（愛臣篇）富，使下層上升，也使上層下降：「故夫三恆之子孫微矣」（論語季氏篇），而「欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯，降在皁隸」（左傳昭三年）。於是，由於生產的發展而發生農工商分化；隨着上層的沒落而官學也下移爲私學，形成了士這個階層。所謂「文學之士」，「談說之士」，或因公室和私門的爭取（養士，齊公室有「稷下之制」，同時孟嘗君也養士）而吃香，或以貨殖而致富（如白圭、子貢等）；而所謂庶人者（奴隸）當然也可能有一部分在上層的鬥爭中間得到了解放。（白圭成功，能「與用事僮僕同苦樂」是一原因，「用事僮僕」

當是奴隸解放的一種過渡階段。）在這一社會趨向變革的激流中，舊的氏族貴族，競於奢侈，繁禮縟節而流於形式化，愛新聲而厭古樂（註二十三）；而新抬頭的暴發戶，則雖不習慣不喜歡古老的禮樂，不免受到「彼其之子，不稱其服」的譏嘲。然而「禮生於有而廢於無，……人富而仁義附焉」（史記貨殖傳），爲了廁足貴顯之間起見（即所至與國君分庭抗禮），也得勉充風雅，或許也會博得「其庶幾亡於禮者之禮也」的讚許哩！這樣，所謂「禮樂」也者，就只好縮進宗廟裏去，長受那班嗜古成癖的縉紳先生的咨嗟讚歎的了。所謂「禮廢樂崩」的大概過程，就是如此。（註二十四）

弄明白了這種情形，就可以進而談所謂「禮學」了。

四

儒家繼承官學的傳統；孔子爲儒家的開山祖，同時也是把官學變爲私學的第一人。因此，儒家特別重視禮樂，因而所謂「禮學」，幾乎無不出自儒家。但從發展的歷史說，先秦前期儒家的禮學，也和後期的不同，都是時代使然，無足怪的。前期儒家的禮

學，可以孔子爲代表，孟子雖談禮樂，但多就辭受出處方面立論，抽象的理論並不多；後期則以荀卿爲代表，其嗣響及於西漢，大抵現存文獻，多編入禮記，董仲舒號稱大儒，他的禮論，除了強調「天人相與」這一點外對於後期禮學並沒有什麼發展。而自禮記被視爲經以後，儒者做的大都是訓詁註疏的學問，禮學沒有發展。並且漢承秦的統一局面，完成了由奴隸社會到封建社會的變革，自是以來直到前清末葉，社會的經濟結構大體維持着封建體制，所以也就沒有要求禮學的再向前發展，是其最重要的原因。

史記太史公自序關於孔子世家云：

『周室既衰，諸侯恣行，仲尼悼禮廢樂崩，追修經術，以達王道，匡亂世反之正；見其文辭，爲天下制儀法，垂六藝之統紀於後世。』

這簡短的幾句話，頗能扼要地道出孔子的時代、抱負、教學以及他學術史上的地位。上面說過，孔子時代是周代奴隸社會轉變的初期，社會發生上下層的對流，文化表現「禮廢樂崩」的現象。禮樂隨着貴族們的奢侈僭越，而流於煩瑣化，形式化(最甚如「告朔」只剩了「餼羊」)。故孔子的禮論，首先針對時弊，攻擊僭越，反對形式化而主張充實

它的內容。所以他說：

『相維辟雍，天子穆穆，奚取於三家之堂？』（八佾篇）

『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』（陽貨篇）

『禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。』（八佾篇）

又云：

『人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？』（八佾篇）

他是想以「仁」爲「禮」的最高精神，而以「禮」去完成「仁」的目的。所以：

『顏淵問仁。子曰：克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉？顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。……』（顏淵篇）

這裏所謂「仁」，正是「中庸」所謂「仁者，人也」的意思；鄭注云：「讀如相人偶之人。」即是人與人相處而盡其敬禮忠恕等事。（註二十五）孔子很重視仁，只認爲次於「聖」一等；所謂「克己復禮」，只是達到仁的手段。這一點，是孔子發展了周禮的地方，

也是他的禮學最可寶貴之點。這一發展的社會根源，則爲社會經濟結構的變動，社會發生上下階層的對流，一部庶人的解放，——至少已有解放的前景，——因而反映爲「人的發現」。所以，樊遲問仁，孔子答以「愛人」，問知，答以「知人」。這種「知」「愛」對象的「人」，不只限於「君子」，這就突破了「禮不下庶人」的界限（所以說「君子篤於親則民興於仁」）。而他自己所以能「有教無類」，成功了古代第一位把官學帶到民間的大教育家者以此。這是他的進步的一面。

但是孔子到底是過渡時代初期的人物。我們不要忘記他是自命爲西周文化的繼承者，周公的崇拜者。他說：

『……文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？』（子罕篇）

『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』（八佾篇）

『甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公！』（述而篇）

這就是他的保守性的根源。譬如他認爲「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，

則禮樂征伐自諸侯出，……自大夫出，……陪臣執國命……。天下有道，則政不在大夫，……則庶人不議。」（「季氏篇」）又如他說：「拜下禮也，今拜乎上，泰也；雖違衆，吾從下。」（「子罕篇」）……這些看法，都是從那個根源發出的，卽是用西周文化做標準的看法。而他的德治、禮治思想，尤其顯著地表現着這一保守性。他說：

『道（導）之以政，齊之以刑，民免而無恥；道（導）之以德，齊之以禮，有恥且格。』（爲政篇）

他把「道之以政，齊之以刑」與「道之以德，齊之以禮」兩種治術對立起來，貶抑前者而讚揚後者，骨子裏是主張德治、反對法治的意思。爲什麼呢？我們可以從左傳所記仲尼批評晉鑄刑鼎那段文字找到絕好的注脚。昭二十九年傳云：

『冬、晉趙鞅、荀寅帥師，城汝濱，遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所爲刑書焉。仲尼曰：「晉其亡乎！失其度矣。夫晉將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，爲被廬之法，以爲盟主。今棄是度，而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊

貴？貴何業之守，貴賤無序，何以爲國？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晉之亂制也，若之何以爲法？』

所謂「度」，卽指「唐叔之所受法度」，旨在使「貴賤不愆」，上下有序，「禮不下庶人，刑不上大夫」。而鑄刑鼎，則「民在鼎矣」，法律公開，庶人大夫在「刑鼎」之前一樣平等，便是「貴賤無序」，故民不再「尊其貴」，而貴也無以「守其業」了。法尙平等，禮別貴賤，可見鑄刑鼎這一「法治」的萌芽，在根本上是與「道之以德，齊之以禮」的「禮治」是矛盾的。從孔子的禮治觀點看來，這段批評，可能是他說的。至少沒有曲解了他的主張。

値得注意的，是昭六年傳，還記着一段晉叔向貽書子產批評鄭人鑄刑書的事，相隔只二十三年。其書的內容，也和昭二十九年所記仲尼的話，同一觀點，似乎「禮」與「書」（刑書）的理論鬥爭，在這成文法開始公佈的時候，曾經熱鬧過一個時期的。而這論爭也恰和社會經濟的發展相應。如叔向的書，就以子產的「作封洫」與「鑄刑書」同譏。（註二十六）其批評的主旨則是：「民知有辟（刑法也），則不忌於上，並有爭心，以徵

於書（刑書）」；又曰：「民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂並行」；也明白認識了禮與書爲對立的東西。而子產答書却婉謝道：「吾以救世也，旣不承命，敢忘大惠！」到底是「世」的力強，二十餘年後，叔向的祖國——晉國也鑄了刑鼎受到仲尼同樣的批評！因爲旣承認了私有——主要是土地私有權，則相因而至的必然要有承認和保障所有權等法律的制定和公佈，在所有權神聖這一點上任何人都平等的。——總而言之，孔子的禮治主義，對於當時社會的發展，是他的保守的一面。

只要不逸出貴賤有序的範圍，孔子也承認禮可損益。所以說：「殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」（爲政篇）「三年之喪」的創制，在他不外是一種損益而已。

孔子對於所以有「禮」的問題，大抵認爲禮有移風易俗的作用，即所謂上行下效，風行草偃就是。有時也加以心理的說明，如「祭如在，祭神如神在」；「吾不與祭，如不祭」，最顯著的，如：

『宰我問三年之喪，……期可已矣。子曰食乎稻，衣乎錦，於女安乎？曰：安。女安則爲之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也；今女安則爲之。宰我出。子曰：予之不仁也，子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也；予也，有三年之愛於其父母乎？』（陽貨篇）

但是，他對於禮的起源，則從未有所說明，只當做當然的事實接受。大抵因爲社會才在走向變革的初期，禮雖動搖，尙有相當權威，故只要說「是禮也」，「古之道也」，就可以使對方首肯，就可以爲立說的理由，因而沒有溯原的必要吧。但是到了社會接近變革的前夜，禮已幾乎沒有權威可言的時候，那樣簡單的說明就不夠了。所以後期儒家荀子的「禮論」，一開始便從說明禮的起源入手，這是孔、荀禮學不同的一個特點。

五

以下說明荀子的禮學。

荀子的時代，是周的奴隸社會快到沒落，秦的統一政治近於完成的時代。因此，荀

子的禮學，雖然大體上繼承着孔子的傳統，但它確具有反映當代社會的值得注意的特點：——第一，着重禮樂的起源的說明；第二，擴大禮的範圍並使它披上自然法則的外衣；第三，由調和禮法而達到承認法爲「治之端」。

讀過了荀子正名論的，誰都會感覺得他的心理分析的精密。他也把這手法用於禮論。例如關於三年之喪，他就不僅像孔子所說「予也，有三年之愛於其父母乎？」那樣簡單的感情的喚醒，而作一般命題的提示：

『三年之喪，何也？曰：稱情而立文；因以飾羣別、親疏、貴賤之節而不可損益也，故曰無適不易之術也。創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年之喪，稱情而立文，所以爲至痛極也。……二十五月而畢，哀痛未盡，思慕未忘，然而禮以是斷之者，豈不以送死有已，復生有節也哉？……有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則（若）失亡其羣匹，越月踰時則必反鉛（沿）過故鄉則必徘徊焉、鳴號焉、躑躅焉、踟躕焉，然後能去之也。……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也至死無窮。將由夫愚陋淫邪之人與？則彼朝死而夕忘之，然而縱之，……彼安能相與羣居而無亂乎？將由夫修飾之君子與？

……然而遂之，則是無窮也。故先王聖人安（語辭）爲之立中制節，一使足以成文理則舍之矣』（禮論）

對於君喪三年之制，他也利用人們對於父母的情感給以理論的說明：

『君之喪所以取三年，何也？曰：君者治辨（辨亦治也）之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？詩曰：愷悌君子，民之父母，彼君者固有爲民父母之說焉。父能生之，不能養（或謂食）之，母能食之，不能教誨之。君者，已能食之矣，又善教誨之者也，三年畢矣哉。』（禮論）

兼併的結果，國土愈廣，君權愈尊，而氏族的血族紐帶反隨而鬆弛，故對於尊君「致隆」的禮節便愈有給以合理的根據的必要；荀子這種說法，便開了後來一切「移孝作忠」式的說法的途徑。

荀子禮論的第一個特點，在他開始說明禮的起源，尤其是從欲和物的關係上立論。他認爲禮的起源，由於先王之「惡亂」，「故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」。（原文已引於第二節。）「分」的什麼？自然主要是土地及其他財產的所謂「物」——

即欲望的對象的物。故接着便說：「兩者（欲與物）相持而長，……故禮者養也。」性惡篇也以分「貨財」爲譬，證明「性惡」，——即是若「順情性則兄弟爭矣，化禮義則讓乎國人矣」。然而荀子的「分」，仍然是差等的，所以說，「君子既得其養，又好其別。曷謂『別』，曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱也。」（禮論篇）具體點則如榮辱篇所說：

『……故仁人在上，則農以力盡田（楊注：「盡謂精於事」），賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至公侯莫不以仁厚知能盡官職：夫是之謂至平。故或祿天下而不以爲多，或監門御旅抱而擊析而不以爲寡。故曰斬（「斬」讀如「儳」，儳互不齊也。）而齊，枉而順，不同而一：夫是之謂人倫。』

這仍然是儒家的差等禮觀。

第二個特點：荀子在「天論篇」嚴爲「天人之分」，說：

『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶，彊本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病，脩（循）道而不貳（當作「貣」，貣同

忒），則天不能禍。……受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。』

故曰：「唯聖人不求知天。」又曰：「君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯（措）其在己者，而慕其在天者。」又曰：「錯人而思天，則失萬物之情。」因而坦白地說：「日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神；以為文則吉，以為神則凶也。」（均見天論篇）說這些話時，腦筋何等清楚，但到了禮論，就不免有點糊塗，終於把社會法則與自然法則混為一談，用他的用語說，就是把「天」與「人」，或者「天行」與「人道」混為一談了：

『天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明：萬（物）變（而）不亂，貳（忒）之則喪，禮豈不至矣哉！……天下從之者治，不從者亂；從之者安，不從者危；從之者存，不從者亡：小人不能測也。……故繩者直之至，衡者平之至，規矩者方圓之至，禮者人道之極也。』（禮論篇）

自「天地以合」至「萬物以昌」，自「好惡以節」至「以爲上則明」，屬於人類社會的，而一概地說「萬變不亂，忒之則喪」，因以讚「禮」的偉大；其目的無非要把「人道」聯系於「天行」而使人相信「從之者治，不從者危……」吧了！他在樂論也說：

『君子以鐘鼓道志，以琴瑟樂心，動以干戚，飾以羽旄，從以磬管。故其清明象天，其廣大象地。其俯仰周旋有（又）似於四時。故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂。』

就是說，樂是取法於「天、地、四時」的，所以能使人「志清」「行成」以至「天下安寧」。所以樂論又說：

『樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。』

這和樂記所謂「樂者，天地之和也；禮者，天地之序也」，祇是同一個意思的兩種表現法。這一特點，也是孔子的禮樂理論所沒有的。這正適合於社會變革之際佔了上風的上層社會的需要。因爲他們必須重新來說明自己佔有優越地位的合理；那時，上帝旣不吃

香，只好乞靈於自然了。我們只要想起馬爾薩斯之所以苦心慘憺地把人口論這一社會法則說成功一種自然法則的緣故（註二十七）就「思過半矣」。因此，荀子不把天論的原則貫澈於禮論，也就沒有什麼可怪了；或許也是一種「君子以為文」也未可知。

又從樂論篇所謂「樂合同，禮別異，禮樂之統管乎人心矣」，也可以窺見所謂先王聖人怎樣地在利用禮樂，從另一方面來鞏固其優越的地位。禮既「別異」，則地位不同的人們中間自然免不了要鬱積着不平之氣吧，因此就必須用那有「合同」作用的樂，來調和或者宣洩一下，「樂論」在另一地方說得很具體：

『故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順，故樂者審一以定和者也。……足以率一道，足以治萬變，是先王立樂之術也。』

「立樂之術」，目的在於「率一道」，「治萬變」，說得何等坦白。這種相互為用以「率一道」「治萬變」的理論，不但初民社會嘗未夢見，就在孔子，也還只一直線地說「興於詩，立於禮，成於樂」（秦伯篇）而已，可見他的時代，還沒有發明這一妙用的迫

切需要。這種理論就是楊楫先生的「嚴父慈母」說的娘家，可不知楊先生曾經注意到荀子這一理論的歷史根據沒有？

第三個特點，是荀子言禮也言法，經過了調和禮法而達到承認法的地位。他有時以禮與法連詞（如王霸篇說：「是百王之所同也，禮法之大分也」）。有時以「禮義」與「法度」並舉（如性惡篇說：「古者聖王以人之性惡，……是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之」）。這正反映着禮廢樂崩，刑法代興的過渡時代。戰國在韓昭侯時（前三五八至三三三年），已如韓非所說：「韓，晉之別國也，晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下」的「法令滋章」的狀態，到荀卿時，法令必更繁多，他當然不能對這種現象熟視無睹的了。所以他多言「法」。但是，他並沒有單純地把禮與法對立，却企圖以禮爲法的內容，法爲禮的規章，似孔子之仁和禮一樣。所以說：「禮者，法之大分，類（例）之綱紀也（勸學篇）。又說：「……故聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度」（性惡篇）。因此，他的所謂禮便和孔子有些不同，從實質上說，他的所謂禮，幾乎與法無別，試讀他禮起源論那一

段，拿「法」字去代替「禮」字，也一樣可以讀通。這也是他發展了前期禮論的一個特點。

但他終究是儒家，和法家不同，所以同時也主張「有治人無治法」：

『羿之法非亡也，而羿不世中，禹之法猶存，而夏不世王，故法不能獨立，類（例）不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者治之端也，君子者法之原也。』（君道篇）

這猶是儒家「徒法不能以自行」，「其人存則其政舉，其人亡則政息」的見解，不過他另給以「性惡」「積僞」的根據而已。

× × × ×

荀子爲先秦後期儒家的大師，他發揮儒家的禮學到了可能發展的限度；然而他終於不能不說出「法者治之端也」而走到孔子禮治主義的對極。由此可見歷史的進展，不依人們的主觀見解爲轉移，反而人們的主觀見解要以歷史的進展來解釋。由此可見，荀卿的高足的韓非成爲法家的巨擘，固由時勢所使然，而荀卿實已給與了他不少的理論的準

備，所以不能責以「背師」就算了事。由此可見，燕義權先生所說：「儒家的根本觀念」——「禮樂是一種歷史觀」，「實有改變歷史的作用，實爲推進歷史的動力」的話，毫無事實的根據；眞理恰在它的反面。單由字句去讀荀子，當然不會眞正了解荀子的。

荀子時代前後乃至西漢的禮樂理論，現在大都收集在兩戴禮記裏面(註二十八)，所有見解可說沒有超出荀子的範圍，後儒談禮說樂，除了抱殘守闕，補苴訓詁之外，大抵乾號而已。因爲後期儒家的理論，已足夠維持封建社會的所謂「綱常」，鞏固統治層的地位，而實際的政治事功又非古代禮樂所能爲力，只看歷代改革稍具規模如武侯治蜀，荊公變法，江陵治明，用的都是綜覈名實而非空談禮樂；所以禮樂理論在中國封建時代中，實在沒有再往前發展的需要和可能了。然而所謂殘闕的古禮，過時的禮學，已經害人不淺了！

六

由於以上幾節的研究，我們知道：一、所謂「禮樂」起源甚古，幾乎是與人類以俱

來；它們在原始時代，並沒有什麽神祕。二、現傳中國古禮，實卽周「禮」，其眞實性大有問題；卽使是眞的，也不適於現在施用。三、而所謂「禮學」的，則自孔子以至於西漢，其本身實隨着時代而發展，不能一概而論，但都具有差等觀念，適應於從奴隸所有社會後半期到封經社會建立期的社會經濟結構的東西。所以，不加批判地提倡什麽「禮學」，那必然要做古人的俘虜；而根據那些「禮學」來鼓吹「制禮作樂」，也必然要開倒車，硬拉中國走上復古的道路：因爲它們都是既不科學又非民主的不適於現代中國的東西。

我們堅持抗戰已經進入第八個年頭了。我們中國是四大盟國之一，勝利之後，一定要成爲世界民主大家庭的重要一員。因此，我們必須使我們國家迅速地現代化——卽是民主化和科學化起來，才能夠勝任愉快地完成她的任務。因此，我們目前所需要的是民主的新禮節，科學的新音樂。但是這些需要有一般民主和科學的生活才能產生的，儘着空喊「制禮作樂」，毫無用處。如果像現在有些人們那樣的喊，不但要妨礙它們的產生，而且會給人一種幻想以爲馬上就要太平，使人鬆懈爭取勝利的努力，那才是罪惡呢！

其實，眞正的禮樂，也不是設立一些局會之類的衙門，招集一班嗜古成癖的「學者」，能夠「制作」得出來的。我奉勸諸君，最好少做些宣傳古董貽誤靑年的文章，騰出一點時間來研究中國三千年來的歷史，看看有那一個朝代曾經制作過什麽好的禮樂來（周公壓根兒就沒有制作過周禮），看看那一次「制禮」，不是像叔孫通所定的「朝儀」之類，只博得「保甲長」出身的皇帝高興，說一聲：「吾乃今日知爲皇帝之貴也？」看看那一次「作樂」，不是像叔孫通所制的「宗廟樂」之類；只供皇帝老官兒祭祖祀天時的演奏，怕連皇帝自己也感到不若美人歌舞的有趣？這樣的禮樂又和老百姓有什麽相干？老百姓們所舉行的還是一些「非禮之禮」，所歌唱的還是一些山歌民歌之類，而這些民歌，不但爲他們所喜愛，甚至對於歷代文學，還盡過「輸血」的作用，二千多年的文學史，不就是最忠實的物證嗎？就是有位有勢的達官貴人，富商豪賈，碰到有「紅白喜事」時，幹的還不是那些「事不師古」的「大出喪」「唱堂會」的玩意兒，聊以示闊的嗎？只有極少數極少數的泥古窮酸，像顏習齋那樣的，才會死心眼兒遵守着什麽「朱子家禮」，鬧到幾乎喪命，到頭也大澈大悟，大反對起理學來了！嗚乎，制體作樂，其

效可睹矣！

所以，我們相信：只要使民衆獲得充分的民主自由，獲得豐衣足食的機會，獲得接近世界前進的新文化——尤其是新的科學和文藝，獲得批判接受中國過去文化的方法和時間，……那麽，經過了一個相當時期之後，一定會有優美的禮節和音樂產生出來。

三十三年八月十日

註一：李翊灼：「復興禮學之管見」上，中國學報第一卷第二期。

註二：燕義權：「儒家歷史觀(二)」禮樂篇，文化先鋒第三卷第十一期

註三：王夢鷗：「禮教與社會生活」，文化先鋒第三卷第十期；引文的傍點是我加的，下同。

註四：王冠青：「三民主義禮樂綱要」，文化先鋒第二卷第二十二期。

註五：楊栻：「論三育並進」，新評論第九卷第四期。

註六：林同濟：「民族宗教生活的革創」，見「時代之波」。它(這篇文章)穿的古裝雖然也用了一些舶來品原料，不盡是土貨；但唱的調子還是前清張之洞之流所發明的「中學爲體，西學爲用」的老調。

註七：禮運篇云：「大道之行也，天下爲公。選賢與(舉)能，講信修睦。……是謂大同。今大道既隱，

天下爲家。……大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀……是謂小康。」這表示禮節是變動的，發展的。由於儒家的立場，故表現爲後來退步，即是「大道既隱」；但在客觀的歷史，則爲進步，因爲從原始社會轉變爲階級社會是「社會進步路途上的一個必要的階段」。而所謂「人心不古」的復古思想，多少也是基於儒家這種觀點的。參閱註三前半。

註八：見山川均：「資本主義以前經濟史」，一九至二十頁。

註九：禮運這篇文章，雖屬晚出，但其中却保留着若干古史的痕跡。例如開始的「大道之行也」至「是謂大同」一段，猶影髴可以看出原始公社的影子，不盡出於晚周儒者的空想。這樣關於禮的起源的話，也同樣有「傳說」上的根據。

註十：荀子禮論篇。同書「榮辱」、「富國」、「性惡」等篇，也有類似的話。

註十一：王國維：「觀堂集林」。

註十二：參閱李玄伯：「中國古代社會新研初稿」。

註十三：「通志略」，樂略第一樂府總序。

註十四：同註五。

註十五：錢玄同：「答顧頡剛先生書」，古史辨第一冊。

註十六及註十七：見錢玄同：「重論經今古文學問題」引，古史辨第五冊。

註十八：錢玄同：「重論經今古文學問題」。

註十九：郭沫若：「蒲劍集」。

註二十：梅仲協：「法與禮」，三民主義半月刊，第三卷第十期。

註二十一：孫次舟：「周公事蹟之清理」，說文月刊第四卷合刊本。

註二十二：見「禮三本篇」，全部與荀子「禮論」同。

註二十三：樂記云：「魏文侯問於子夏曰：吾端冕而聽古樂則唯恐臥，聽鄭衞之音則不知倦……何也？」又孟子梁惠王篇下云：「他日見於王曰：王嘗語莊子（莊暴）以好樂，有諸？王變乎色曰：寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。……」梁惠王聽到孟子問他好樂，嚇得「談虎色變」，可見古樂老早就爲王侯們所厭倦，因爲它到底沒有更進步—新聲（「鄭衞之音」，「世俗之樂」）那麼好聽。

註二十四：本段文字，從郭沫若先生近著「古代研究的自我批判」得到許多的啓示。

註二十五：參閱阮元：「論語論仁論」，揅經室集。

註二十六：左傳文六年記范宣子始爲國政，也「由質要」（關於契約事項）和「制事典，正法罪」等同時舉行；與子產的「作封洫」與「鑄刑書」並舉一樣。

註二十七：可見中外人的聰明並不相遠，彼此思路盡有共通之處，歐洲也有「怪談」，不能像王冠青先生那樣只看見中國的「無上的寶貝」。

註二十八：據陸德明經釋典文序錄說：「後漢馬融、盧植考諸家同異，去其繁重及所敍略而行於世，即今之禮記是也。鄭玄亦依盧馬之本而注焉。」又隋書經籍志也云：「漢末馬融遂傳小戴之學；融又足月令一篇，明堂位一篇，樂記一篇，合四十九篇。」可見今本鄭注禮記爲盧馬所編，成書甚晚，故得多收漢儒禮論；其中多少是兩戴本來面目，已不可考了。



基價 8.80